



المضارة الإسلامية

بحوث ودراسات في:

الشورى

التربية

الادارة المالية

الجزء الخامس





مقدمة من :

الجميع ملأه لحن الفضاة الأرواح

مؤسسة آل البيت

الأرواح



الحضارة الإسلامية

بحوث ودراسات في :

الشورى

التربية

الادارة المالية

المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية : مؤسسة آل البيت

الحضارة الإسلامية / مؤسسة آل البيت - عمان :

مؤسسة آل البيت ، ١٩٨٧ .

ج °

ر ° أ (١٩٨٧/٤/١٧١)

١ - الاسلام - تاريخ - أ - العنبري

(تحت الشهرة بمعرفة مديرية المكتبات والوثائق الوطنية)

المحتويات

٥ مقدمة	
	تاريخ التعليم الاسلامي في غرب افريقية قبل الاستعمار	: البحث الأول
١١ الدكتور مهدي رزق الله أحمد	
	الشورى في العرف القبلي - الشورى في مكة قبل الاسلام	: البحث الثاني
٦٥ الدكتور خالد العسلي	
	التعليم في المغرب العربي بين القرنين الثالث والخامس الهجريين	: البحث الثالث
٩٥ الدكتور أحمد بدر	
	المصارف المركزية في اطار العمل الاسلامي	: البحث الرابع
١٤٧ الدكتور محمد نجاته الله صديقي	
	المدخل الى معرفة هجر العلم ومعاقله في اليمن	: البحث الخامس
١٨٩ القاضي اسماعيل بن علي الأكووع	

مقدمة

يقوم عمل المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية على أساس واضح من: خطط طويلة المدى، وخطط متوسطة المدى. ويشمل كل نوع من هذه الخطط مشروعات علمية محددة، تجري فيها بحوث تتناول ميادين المعرفة التي نشأت أو ازدهرت في ظل الحضارة الإسلامية. وقد تضمنت الخطة الأولى المتوسطة المدى للمجمع الملكي أربعة مشروعات وهي:

- ١ - الشورى في الاسلام.
- ٢ - التربية العربية الإسلامية.
- ٣ - الادارة المالية في الاسلام.
- ٤ - معاملة غير المسلمين في الاسلام.

وهي موضوعات وثيقة الصلة بمجتمعنا ويتطور الحياة من حولنا، وتتجاوز الواقع التاريخي - على أهميته - الى آفاق معاصرة، وتتصدى لقضايا أساسية في الفكر الحديث، منها على سبيل المثال:

ما يمكن أن تقدمه هذه الدراسات من تصور اسلامي يعين على تفهم ما يواجهه المجتمع المسلم الحديث من مشكلات وتحديات، وكذلك ما يمكن أن يكون لهذه الموضوعات من مشاركات حضارية في وقت يدعو فيه العالم الى أنظمة دولية جديدة، في: التربية والاقتصاد والاعلام والحياة السياسية، بعد أن اتضح عجز الأنظمة القائمة وفقدت قدرتها على مواجهة تحديات العصر، وتعلت الأصوات المنادية بوجوب تغييرها. فهل نستطيع من خلال مثل هذه الدراسات أن نسهم في إبراز بديل لما هو قائم، من بين ما تزخر به حضارتنا؟ أو نستطيع - على الأقل - أن نسهم في تقديم بعض القواعد الأساسية التي يمكن أن يقوم عليها النظام البديل؟.

إن مشروع «الشورى في الاسلام» و «معاملة غير المسلمين في الاسلام» يسعيان الى إبراز جوانب أساسية من الحياة السياسية، بما تتضمنه هذه الجوانب من أنظمة نيابية مختلفة ومدى مناسبتها لحياتنا وثقافتنا، ومن تعريف بما في الاسلام من مبادئ حقوق الانسان التي أرسى اصولها وسبق بها ما تنادي به المحافل الدولية في العصر الحديث.

أما مشروع «التربية العربية الإسلامية» فهدفه إبراز المنهج الإسلامي في التربية ليكون أساساً لفكر تربوي معاصر تبنى عليه قواعد المجتمع الإسلامي، كما يرمي إلى استخلاص النموذج النفسي - الثقافي في التربية العربية الإسلامية.

وأما مشروع «الإدارة المالية في الإسلام» فهو جزء من دراسة أوسع ترمي إلى إبراز التصور الإسلامي للنظام الاقتصادي، ضمن دراسة علمية تكون أساساً لنظام اقتصادي معاصر.

وقد اتبع المجمع الملكي الأسلوب التالي في اتمام هذه البحوث:

١ - أنجز المجمع الملكي - عن طريق لجانه العلمية المتخصصة ومجلسه ومؤتمراته السنوية - وضع العناصر التفصيلية الفرعية لكل مشروع من هذه المشروعات.

٢ - ثم استكتب عدداً من العلماء المسلمين المرموقين من ذوي التخصص والمكانة المتميزة من مختلف أقطار العالم - بحيث يكتب كل عالم منهم في عنصر فرعي واحد أو عنصرين من عناصر المشروع الأساسي.

٣ - حول المجمع كل بحث ورد إليه على لجان الحكم لتقويمه وفق الأصول العلمية المتبعة في الجامعات ومراكز البحث.

وقد رأى المجمع الملكي أن ينشر بحوث الخطة الأولى المتوسطة المدى نشرأ أولياً، لأنه يرى أن لهذا النوع من النشر فائدتين، أولاًهما: عقد صلة جديدة بين المجمع وبين العلماء وجمهور القراء الذين سيتصلون بهذه البحوث - قبل تمام عناصر كل موضوع واستكمالها - حتى لا يطول الزمن على هؤلاء العلماء والقراء، أكثر مما طال، بين البدء بها قبل أربع سنوات وبين استيفاء إنجازها بسبب تأخر بعض العلماء المستكثبين في الوفاء بما وعدوا به أو اعتذار بعضهم بعد أن ضاع وقت طويل في انتظار جوابهم. والثانية: تلقى آراء العلماء والقراء في هذه البحوث، وخاصة عدداً من علماء بأعيانهم، ترسل اليهم البحوث لإبداء ملاحظاتهم عليها.

أما أسلوب نشر البحوث في هذه المرحلة الأولى، فقد رأى المجمع الملكي أن يكون في مجموعات، كل مجموعة منها على صورة «نشرة أعمال» (Proceedings)، وتضم المجموعة الواحدة عدة بحوث من موضوعات متعددة، وتحمل كل نشرة رقماً متسلسلاً.

ولدى اكتمال بحوث أحد موضوعات الخطة الأولى المتوسطة المدى - بعناصره المختلفة - تصدر بحوث هذا الموضوع في طبعة نهائية في مجلد أو عدة مجلدات، تضم

البحوث والتعليقات التي وردت عليها.

والله نسأل أن يحقق هذا العمل النفع للمسلمين في مختلف ديار الاسلام، انه خير مسؤول وخير مجيب.

(ناصر الدين الأسد)
رئيس الجمع الملكي

البحث الأول :

تاريخ التعليم الاسلامي في غرب افريقية قبل الاستعمار

الدكتور مهدي رزق الله أحمد

تاريخ التعليم الاسلامي في غرب افريقية قبل الاستعمار*

الدكتور مهدي رزق الله أحمد

أماكن التعليم:

المبحث الأول: المسجد:

يعتبر المسجد أول معهد في تاريخ التعليم الاسلامي منذ انبثاق فجر الاسلام^(١). وظل يقوم بدوره هذا منذ ذلك الزمان الى يومنا هذا على الرغم من وجود ما يعرف بالمدرسة منذ القرن الرابع الهجري. ولم يكن في البداية معهدا تعليميا فحسب، بل كان الى جانب ذلك مكانا للعبادة، ودارا للقضاء وساحة تجيش منها الجيوش، ومكانا لاستقبال الضيوف الرسميين كالسفراء والوفود^(٢).

ولم يبق المسجد مقتصرًا على الوعظ والارشاد والتربية والتهديب وتعليم المواد الدينية البحتة، بل أخذت المواد العلمية الأخرى تأخذ طريقها الى المسجد، كالمدراسات اللغوية والفلسفية والتاريخية.

لقد أدت المساجد رسالتها التعليمية والثقافية خير أداء، وكانت النواة الأولى للتعليم الجامعي في الاسلام. وكانت المكتبات الملحقة بها تضم عددا كبيرا من الكتب في مختلف العلوم والفنون التي كانت توقف في العادة على المساجد حتى لا تبدها الأيدي. وقد شاركت شعوب غربي افريقية أيضا في هذه السمة البارزة^(٣).

وكانت المساجد خير أمكنة انتشرت منها بحوث وتآليف العلماء والفقهاء والأدباء. وعندما ظهرت المدارس في القرن الرابع الهجري لم تختلف عن المسجد من حيث الشكل والمضمون، إذ استُخدمت لنفس أغراض المسجد فأقيمت فيها الصلاة ومجالس القضاء بجانب غرضها الرئيسي وهو تدريس الفقه وفق واحد أو أكثر من المذاهب السنية الأربعة المشهورة والحديث الشريف والقرآن الكريم وفي بعضها كان يدرس الطب مع الفقه والعلوم العقلية واللسانية الأخرى^(٤).

ان من أبرز خصائص انتشار الاسلامي في العالم هو ملازمة المسجد لهذا الانتشار، وبذلك انتشر التعليم المسجدي كأول خطوة يقوم بها أنصار الدعوة الاسلامية. وهذا ما حدث بالفعل في تاريخ التعليم الاسلامي في غربي افريقية.

ففي دولة غانة القديمة، وقيل دخول المرابطين فيها واسقاطها أشار البكري الى وجود اثنتي عشر مسجداً في المدينة الاسلامية^(٥) فيها الفقهاء وحملة العلم، وحتى في مدينة الملك الوثنية المعروفة بـ «الغابة» وجد مسجد يلتقي فيه الملك بوفود المسلمين^(٦).

ان وجود فقهاء وحملة علم في مثل هذه المساجد دليل واضح على قدم تاريخ التعليم الاسلامي المسجدي في هذه البلاد^(٧)، حتى استوى على سوقه فيما بعد القرن الرابع عشر الميلادي، وظهر الانتاج العلمي لهؤلاء الفقهاء في مناطق متفرقة من بلدان غربي افريقية.

ومن أشهر المساجد التي قامت بدور تعليمي بارز في غربي افريقية في هذه الحقبة التاريخية: مسجد سنكري بتنبتكت^(٨) والمسجد الجامع بتنبتكت، المسجد الجامع بجني^(٩) ومساجد جاو عاصمة دولة سنغلي^(١٠) التي سبقت مساجد تنبتكت في دورها التعليمي^(١١)، ومسجد هيب (Habe) بكاتسينا^(١٢) والذي بني على طراز مساجد سنغلي وجنى في الحارة المسماة بآنتارا والمساجد الجامعة بكانو^(١٣) ومدن الهوسا الأخرى^(١٤)، والمساجد الجامعة ببرنو^(١٥) مثل مساجد غسرغمو - عاصمة برنو - المشهورة، وهي مسجد غريبايا ومسجد تالس ومسجد آيامو ومسجد ديامو. وكان يضم كل مسجد من هذه المساجد البرنوية الأربعة اثني عشر ألفاً من المصلين كل جمعة^(١٦).

وقد خرجت هذه المعاهد علماء أفذاذاً أناروا الطريق أمام مواطنهم وقاموا بدور هام في إرساء قواعد الحضارة الاسلامية في غربي افريقية.

وكما كان المسجد في المشرق والمغرب الاسلاميين على السواء مكانا للاجتماعات العامة في الأمور الخطيرة، فقد كان كذلك في غربي افريقية والدليل على ذلك الاجتماع الذي عقده كبراء مدينة تنبتكت بمسجد سنكري للتشاور في أمر الغزو المراكشي لمدينتهم ودولتهم في نهاية القرن السادس عشر^(١٧) ولقاء اسكى^(١٨) داوود (١٥٤٩-١٥٨٢م) مع العلماء والأعيان في المسجد الجامع بتنبتكت بعد عودته من إحدى غزواته^(١٩).

التعليم المسجدي:

لقد كانت تنبتكت منذ أول نشأتها مدينة اسلامية، وكما يقول السعدي^(٢٠) «ما دنستها عبادة الأوثان، ولا سجد على آديمها قط لغير الرحمن، مأوى العلماء والعابدين، ومألف الأولياء والزاهدين». وذلك لأن توارق مغشرون الذين أنشأوها في أواخر القرن الخامس الهجري كانوا مسلمين وكانت تمر عليها منذ ذلك الحين قوافل التجار المسلمين، ثم أقام فيها التجار من كل مكان، وتبعهم العلماء والفقهاء، وتتابع العمران الى أن أضحت أعظم مدينة اسلامية في غربي افريقية، وأعرق مركز ثقافي وتجاري، وأشهر مركز تعليمي اسلامي

فيها .

كان بهذه المدينة العتيقة عدة مساجد ، منها ثلاثة مساجد هامة - كما ذكرنا - كانت بمثابة جامعاتها ومعاهدها التعليمية . وتلك المساجد الثلاثة المعهدية الهامة هي : الجامع الكبير ، ومسجد سنكري ومسجد سيدي يحيى . وما تزال هذه المساجد الثلاثة حتى اليوم من آثار تنبكت الاسلامية^(١١) وكان دورها التعليمي مثل أدوار مساجد القاهرة الكبرى : مسجد عمرو بن العاص ومسجد أحمد بن طولون والجامع الأزهر . وسنعرض فيما يلي لأهم ما يتعلق بهذه المساجد التعليمية .

أ - المسجد الجامع الكبير :

يعتبر هذا المسجد الجامع من أقدم وأكبر مساجد تنبكت . ولا يعرف على وجه التحديد تاريخ التشييد الأول له . بيد أن المعروف أنه كان هناك مسجد أقيم على موقعه في القرن الثالث عشر الميلادي . وعندما تطرق السعدي^(١٢) لعمارة مدينة تنبكت لم يحدد لنا تاريخاً ولو تقريبياً - عن بناء أول مسجد بهذه المدينة بل اكتفى بقوله : « ثم بنوا المسجد الجامع على حسب الامكان ثم مسجد سنكري كذلك ... » وعلى ضوء نص السعدي المذكور يمكننا أن نقرر بأن بناء هذا المسجد الجامع قد تم لأول مرة في مطلع القرن السادس الهجري (١٢م) ، على وجه التقريب ، لأن المسلمين جروا على عادة بناء المساجد الجامعة متى ما استقر بهم المقام في أي مكان ولو وسط المجتمعات الكافرة ففي نص آخر للسعدي^(١٣) يقول : « أما الجامع الكبير فالسلطان الحاج موسى (١٣٠٧-١٣٣٢م) صاحب مل هو الذي بناه وصومعتها على خمسة صفوف ... » ويبدو لنا أن هذا هو البناء الثاني . والذي يدعونا للقول بهذا هو أن عمارة المدينة قد بدأت في نهاية القرن الخامس الهجري (١١م) وأن ولاية منسا موسى ، سلطان مالي ، كانت في مطلع القرن الثامن الهجري (١٤م) . ويستبعد أن تظل مدينة اسلامية بدون مسجد جامع طوال هذه الفترة وهي أكثر من قرنين ..

أما تاريخ تجديد بناء هذا المسجد الجامع على يد السلطان منسا موسى المالي فقد كان بعد عودته من حجته المشهورة سنة ٧٢٤هـ/١٣٢٤م^(١٤) . والذي يحفزنا لهذا القول هو أن ضم هذه المدينة الى دولة مالي الاسلامية كان بعد قدوم هذا العاهل المالي من الحج^(١٥) ومن المرجح أن الذي قام ببناء هذا المسجد هو المهندس الشاعر الأندلسي أبو اسحاق ابراهيم الساحلي ، المعروف عند البعض بـ « الطوبجن » والذي قدم مع منسا موسى من المشرق عند عودته من الحج^(١٦) . ودليل ترجيحنا هو أن الساحلي قام ببناء عدة عمائر في دولة مالي منها القصر الأميري^(١٧) ودار السلطنة .

ولقد خضع هذا المسجد الجامع الى عدة اصلاحات خلال تاريخه الطويل من قبل ولاية الأمور في تلك البلاد^(٢٨).

ب - مسجد سنكرى^(٢٩) :

لم يبين لنا السعدي وكعت تاريخا محددا لبناء هذا المسجد بل ان النصوص الواردة في هذا الخصوص مضطربة . فصاحب الفتاش في ترجمته للقاضي العاقب ، يقول : «وفي سنة تسع وثمانين وتسعمائة شرع في بناء مسجد سنكرى»^(٣٠).

والتأمل في هذا النص وحده يفهم أن بناء هذا المسجد قد تم على يدي القاضي العاقب ، ولكن هذا المفهوم لا يستقيم مع مفهوم بعض النصوص للسعدي جاء في أولها : (وأما مسجد سنكرى فقد بنته امرأة ، واحدة اغلالية ذات مال كثير .. ولكن لم نجد لبنائها تاريخا)^(٣١) وثانيهما يلقي ضوءاً على نص الفتاش المذكور آنفاً ، ويشير صراحة الى أن القاضي العاقب كان مجدداً لبناء مسجد سنكرى ، ولم يكن المشيد الأول . وهو قوله «وفي يوم الخميس ثاني عشر من المحرم سنة ست وثمانين بعد تسعمائة شرع القاضي العاقب في تجديد بناء مسجد سنكرى»^(٣٢) . وثالثهما يزيد الأمر ايضاحاً ويفيد بقدّم مسجد سنكرى وبأنه شيد بعد المسجد الجامع . وان تكامل البناء عامة كان في أواسط القرن العاشر الهجري ، وفي عهد السلطان داوود ، يقول البعض «ثم بنو المسجد الجامع على حسب الامكان ثم مسجد سنكرى كذلك .. والبنيان ما ثبتت عمارته الا في أواخر القرن التاسع في مدة أسكيا داوود»^(٣٣).

وفي ضوء نصوص السعدي نرى أن بناء هذا المسجد لأول مرة كان قبل عهد القاضي العاقب وعلى يد امرأة ثرية .. ثم كان تجديده على يد القاضي العاقب في عهد السلطان داوود .

أما فيما يتعلق بالاسم «سنكرى» فمن الملاحظ على ضوء معلومات السعدي^(٣٤) أنه أطلق على حي من أحياء تنبكت ، كان به المسجد الذي عرف بهذا الاسم - مسجد سنكرى .

ج - مسجد سيدي يحيى التادلسي :

شيده محمد نقى ، من قبيلة أجر الصنهاجية وحاكم تنبكت من قبل سلطان التوارق آنذاك ، السلطان أكل^(٣٥) ولا نعرف تاريخا محدداً لانشاء هذا المسجد ، ولكن من المحتمل أن يكون قد شيد في حوالي منتصف القرن التاسع الهجري (١٥م) لأن فترة حكم التوارق لهذه المدينة نحو أربعين عاما (٨٣٧هـ - ٨٧٦هـ/ نحو ١٤٣٣-١٤٧١م)^(٣٦) وظل الحكام يجددونه بين فترة وأخرى^(٣٧).

ولقد وصف الرحالة كاييه هذا المسجد حينما مر بتبتيك سنة ١٨٢٨م^(٢٤). لم تكن تبتيك تضم هذه المساجد العلمية الثلاثة المشهورة فقط - كما ذكرنا - بل ضمت مساجد أخرى لم تصل الى شهرة ومكانة هذه الثلاثة. فقد ذكر لنا السعدي^(٢٥) بأنه في سنة خمس وثمانين وتسعمائة، جدد القاضي العاقب بناء المسجد الذي في سوق تبتيك. وذكر القاضي كعت^(٢٦) ما يفيد ذلك. وهناك مسجد رابع عرف بـ «مسجد خالد» كان قائما عندما دخل جودر قائد الجيش المراكشي مدينة تبتيك^(٢٧) وهناك مسجد خامس هو «مسجد القصبة»^(٢٨) وهناك مسجد سادس هو مسجد التواتيين^(٢٩) ومسجد سابع هو «مسجد الهناء» الذي بناه المراكشيون في تبتيك سنة ١٠٣١هـ/١٦٢١م^(٣٠) والمسجد الثامن هو مسجد كبر^(٣١) ومسجد تاسع هو مسجد تندرم^(٣٢). وغير ذلك من المساجد الصغيرة، لقد أهمل المؤرخون المحدثون ذكر هذه المساجد التي كانت منبئة كالنجوم لتضيء شموع الحضارة الاسلامية في مدينة تبتيك خاصة، وغربي افريقية عامة مؤدية رسالتها كاملة بجانب تلك الأقمار الثلاثة.

لقد كانت هذه المساجد الثلاثة بصفة خاصة معاهد تعليمية كبرى ومراكز ثقافية وتربوية هامة، مثل الأزهر ووصفائه من المساجد الكبرى الأخرى^(٣٣) فالرحلة العليا من التعليم في هذه المساجد يشبه ما كان بالأزهر قديما وما هو كائن اليوم، اذ أن حلقات الدراسة ما زالت تعقد في الجامع الأزهر وينتظم فيها طلاب معهد الدراسات الاسلامية الذين يمنحون شهادة الاجازة العالية (الليسانس) تماما كزملائهم الذين يتخرجون في كليات جامعة الأزهر المختلفة.

هذا النوع من التعليم المسجدي يسميه البعض بالجامعات العامة لانعدام فكرة التخصص الدقيق بها. وهو تعليم اسلامي أصيل وضعت بذرته الدعوة الاسلامية ونما تحت ظلها وفي أحضانها.

ولأهمية دور معاهد غربي افريقية الاسلامية، نلاحظ أن بعض المؤرخين^(٣٤) يطلق عليها اسم الجامعات تقديرا لدورها الحضاري في هذه المنطقة، وهناك من أطلق على مدرسيها لقب «دكاترة»^(٣٥).

لقد حققت هذه المساجد أهدافها التعليمية والتربوية والثقافية تماما كما حدث في البلاد الاسلامية في المشرق والمغرب. فقد تخرج فيها قضاة وعلماء ومؤرخون وأدباء أمثال أسرة كعت والقاضي العاقب وعلماء أسرة أقيت والمؤرخ السعدي والمؤرخ أحمد بابا التبتكتي والمؤرخ القاضي محمود كعت، مما لا حصر لهم ولا مجال لذكرهم هنا^(٣٦).

التعليم المسجدي في جنى :

ان أشهر معاهد جنى التعليمية هو مسجدها الجامع الذي بناه السلطان كنبر عندما أشهر اسلامه في القرن السادس الهجري (١٢م)^(٥١).

ومهما اختلفت الروايات حول المهندس الذي بنى مسجد جنى، ومتى كان ذلك، فالذي يهنا هنا هو أن هذا المسجد أصبح مركزا ومعهدا للدراسات الاسلامية^(٥٢) وكان مثالا مصغرا لمعاهد تنبكت الكبرى.

التعليم المسجدي في بلاد الهوسا :

تشير الروايات المبثوثة في مصادر تاريخ الاسلام بغربي افريقية بصفة عامة وبلاد الهوسا بصفة خاصة الى اهتمام سلاطين الهوسا ببناء المساجد لتكون دورا للعبادة ومراكز للتعليم الاسلامي. فهناك اشارة في حولية كانو^(٥٣) الى أن سلطانها الحادي عشر - علي ياجي - قد بنى مسجداً تحت الشجرة المقدسة من جهة الشرق. وشارة^(٥٤) الى أن السلطان الكانوي العشرين (٨٦٧-٩٠٤هـ) (١٤٦٣/١٤٩٩م) محمد رمفا أمر العالم عبدالرحمن زيتي ببناء مسجد جامع للصلاة والدراسة.

وازداد عدد المساجد والمراكز التعليمية في كانو عندما طلب الشيخ عبدالسلام^(٥٥) من السلطان الكانوي الثاني والعشرين محمد كيسوكي بن عبدالله بن محمد رمفا (٩١٤-٩٧٢هـ) (١٥٠٩/١٥٦٥م) أن يبنى مسجداً جامعاً آخر. فوافق السلطان على هذا الطلب^(٥٦).

وقامت مساجد بلاد الهوسا بدورها التعليمي الى جانب المعاهد المنفصلة عن المساجد.

ويكفي مساجد الهوسا شرفاً أن تخرج فيها علماء أمثال الشيخ عثمان بن فودي وأخيه عبدالله وابنه محمد بللو وغيرهم مما لا حصر له، بل ان مؤلفات الشيخ عثمان تجاوزت المائة مؤلف^(٥٧)..

التعليم المسجدي في بلاد البرنو :

كانت بلاد البرنو كغيرها من بلاد غربي افريقية تعج بالعلماء والأدباء الذين تخرجوا في مساجدها الكبرى. وكان اهتمام الحكام ببناء المساجد عظيما.

فقد شيد الماي^(٥٨) انجالما دوكو^(٥٩) (١١٩٤-١٢٢١م) مسجدا جميلا، يعتبر من

معاهد التعليم الأولى في بلاد البرنو.

وشيد الماي ادريس علومه - أشهر سلاطين البرنو في النصف الثاني من القرن ١٦م -
مسجداً في بلدة أكمو^(١٠).

وبعد هذه الفترة، وفي سنة ١٠٦٩هـ/١٦٥٨م، تتحدث وثيقة هامة^(١١) كتبها صالح بن المعلم اشاركو، عن تطور كبير في مجال التوسع في بناء المساجد والتعليم الاسلامي في بلاد البرنو.

يذكر صالح أن العاصمة البرنوية ضمت أربعة مساجد جامعة كبرى، ويحضر الصلاة في كل مسجد اثنا عشر ألفاً من المصلين^(١٢). وتخرج في مساجد برنو علماء أفذاذ أمثال الشيخ محمد الأمين بن محمد الكانمي، صاحب المراسلات العلمية الفقهية الشهيرة مع الامام محمد بللو في أمر الجهاد^(١٣). ولا يقل اثره في بلاد كانم - برنو عن اثر الشيخ عثمان ابن فودي في بلاد الهوسا.

المبحث الثاني : الكتاب :

لم يكن الكتاب في الغالب داراً متعددة الغرف كما هو الحال اليوم في دور الحضانة أو رياض الأطفال أو المدارس الابتدائية، وانما هي غرفة متسعة أو ضيقة أو غرفتان على الأكثر متواضعة الأثاث تتسع لعدد الأطفال الذين يشرف عليهم المعلم أو النقيب^(١٤).

وكانت مدة بقاء الطفل في الكتاب خمسة أعوام أو ستة على الأكثر وتكون على الغالب ابتداء من السنة الخامسة أو السادسة من عمره الى السنة العاشرة أو الحادية عشرة. يحفظ الطفل خلالها القرآن الكريم كله أو بعضه عن ظهر قلب أو رواية واتقاناً. ويتقن فن الكتابة والخط، ويلم بمبادئ العربية والحساب^(١٥). ويعلم رواية الشعر الخالي من العشق وأهله^(١٦).

ان الذي ذكرناه هو المنهاج العام ولكن اختلافا جزئيا كان يحدث تبعا لاختلاف البلدان. وقد أوضح ابن خلدون^(١٧) ذلك في فصل خاص من المقدمة بعنوان «تعليم الولدان واختلاف مذاهب الامصار الاسلامية في طريقه» ومما جاء فيه «وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبنى عليه ما يحصل بعض الملكات، واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان، فأما أهل الغرب فمذهبيهم في الولدان الاقتصاد على تعليم القرآن فقط مع العناية برسمه، واختلاف حملة القرآن فيه، ولا يخلطون ذلك بسواه في مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر، ولا من كلام العرب.

وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو ، وهذا الذي يراعونه في التعليم ، فلا يقتصرون على القرآن ، بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر والترسل ، واخذهم بقوانين العربية وتجويد الخط ، ولا تختص عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه ، بل عنايتهم فيه بالخط أكثر من جميعها .

وأما أهل افريقية^(٧٤) فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب ، ومدارسه قوانين العلوم (الدينية) وتلقين بعض مسائلها ، الا أن عنايتهم بالقرآن ، واستظهار الولدان آياه ، ووقوفهم مع اختلاف رواياته وقراءاته أكثر ، وعنايتهم بالخط تبع لذلك . « وأما أهل الشرق فيخلطون في التعليم كذلك .. »

أما أهل غربي افريقية ، فقد جرت العادة أن تقتصر الدراسة عندهم على حفظ القرآن وتلاوته وتعلم القراءة والكتابة الى جانب معرفة فروع الدين من عقائد وعبادات^(٧٥) .

وعلى ضوء ما ذكرنا من أهداف عامة للكتاب فسوف نحاول أن نتكلم طريقنا لمعرفة نوع الكتابات التي ظهرت في غربي افريقية .

يذكر صاحب الفتاش^(٧٦) أنه كانت بتبكت « مائة وخمسون أو ثمانون مكتبا »^(٧٧) لتعليم الصبيان القرآن ويلاحظ أن المؤلف يسميها أحيانا مدارس معلمي الصبيان^(٧٨) وأما السعدي^(٧٩) فقد سماها محضرا ، وهو الاسم الشائع في موريتانيا وغربي افريقية حتى اليوم وكان شائعا في المغرب وبلاد الشام قديما^(٨٠) .

لقد دخل هذا النوع من المعاهد التعليمية الى بلاد الهوسا مع دخول الاسلام فيها ، وان كنا نلاحظ أن الباحث النيجيري الألوري^(٨١) يستخدم تعبير « المدارس القرآنية » عندما تكلم عن التعليم في نيجيريا ، قائلا : « أما القراءة والكتابة فكانتا تعلمان مع القرآن في المدارس القرآنية التي يرتادها أطفال المسلمين ليدرسوا كلام ربهم وليستظهروه الى جانب ما يضيفون اليه من معرفة فروع الدين الاسلامي من عقائد وعبادات . ثم يندمج من شاء منهم بعد ذلك في ميدان الحياة الصناعي أو التجاري ، وهم الأكثرون أو يلتحق من شاء منهم بمدارس العلوم ليتنور بالثقافة الاسلامية التي تعتمد على تفسير القرآن والحديث والفلسفة والعقائد التوحيدية .. الخ » .

ولكن الباحث النيجيري علي بن أبي بكر^(٨٢) فانه يقسم مدارس تعليم القرآن نفسها الى نوعين ، الأول هو الذي يتعلم فيه الصبيان قراءة القرآن فقط من غير حفظ ، والثاني هو الذي يحفظون فيه القرآن ويسمى النوع الأول « الكتابات »^(٨٣) . وان الطفل أو الطفلة

يلتحق بالنوع الأول عندما يبلغ أو تبلغ من العمر خمس سنوات، ويطلق عليها في العرف المحلي «مدرسة اللوح» لأن الصبيان يتعلمون فيها قراءة القرآن وهو مكتوب على الألواح.

وهذا النوع من المدارس القرآنية لا حصر له^(٢٨). أما النوع الثاني فعدده قليل بالنسبة إلى كتاتيب النوع الأول.

أما من حيث عدد التلاميذ الصغار في المكتب فلربما كانت متفاوتة، والحالة الوحيدة التي وقفنا عليها وورد فيها إحصاء لتلاميذ الكتاب، هي الرواية التي جاءت في الفتاش^(٢٩) من أن تلاميذ مكتب المعلم «تكريا» كانوا مائة وثلاثة وعشرين تلميذاً.

المبحث الثالث: منازل العلماء والشيخ:

إن منزل العالم أو الشيخ هو الامتداد الطبيعي لحلقته التي يعقدها في المسجد أو في أي مكان آخر. فالسعدى^(٣٠) - في ترجمته لمحمد بن محمود الونكري التنبكتي المعروف بـ «بغيع» (المتوفى سنة ١٠٠٠هـ/١٥٩٣م) يعطينا نموذجاً لعالم تنقل في تدريسه بين المسجد والمنزل وأماكن أخرى، حين قال عنه: «لازم الإقراء... يقرأ من صلاة الصبح أول وقته إلى الضحى الكبير دروساً مختلفة، ثم يقوم لبيته ويصلي الضحى مدة، وربما مشى للقاضي في أمر الناس بعدها، أو يصلح بين الناس، ثم يقرأ في بيته وقت الزوال، ويصلي الظهر بالناس، ويدرس إلى العصر، ثم يصلحها ويخرج لموضع آخر يدرس للاصفرار أو قربه. وبعد المغرب يدرس في الجامع إلى العشاء ويرجع لبيته». وهناك من العلماء من يطلب من عالم آخر أن يدرس لأبنائه في منزله، وهو أشبه بالتدريس الخاص^(٣١).

بل هناك من السلاطين من يذهب إلى الشيخ في منزله ليتلقى عنه العلوم، ومن أولئك السلطان أبو بكر كادي بن رمفا، السلطان الخامس والعشرون في سلسلة سلاطين كانو (٩٣٢-٩٨٠هـ/١٥٦٥-١٥٧٣م). فقد كان يذهب لدراسة كتاب الشفا - للقاضي عياض - في بيت^(٣٢) شيخه.

ومن الملاحظ في التعليم عامة أنه إذا كان في الأسرة علماء فانهم يقومون بتدريس أقاربهم في منازلهم، ومن الذين تتلمذوا على أقاربهم وفي منازلهم، القاضي محمد بن أحمد التناذختي (ت حوالي سنة ٩٣٦هـ/١٥٥٥م)، الذي قرأ على جده الفقيه الحاج أحمد بن عمر وخاله علي^(٣٣)، وعبدالله بن محمد بن فودي الذي تتلمذ على أخيه عثمان وغيره من

الأقارب^(٨١)، وعثمان بن فودي تلقى تعليمه أولاً على أيدي أقاربه ابتداءً من والده محمد بن فودي^(٨٢).

المبحث الرابع: قصور الحكام:

لم يكن كل طالب علم يذهب إلى المسجد أو غيره من دور العلم. فهناك من الناس من جعل لنفسه المعلمين الذين يقومون بتعليمه في قصره. فقد رأينا الشيخ محمد بن ماني، الذي اقترن اسمه بدخول الإسلام إلى بلاد البرنو في القرن الخامس الهجري (١١م) يقوم بتدريس سلاطين هذه المملكة. ومن الذين تتلمذوا عليه في قصورهم السلطان أومي جلمى (١٠٨٦-١٠٩٦م)^(٨٣) وكذلك الشأن بالنسبة للمعلم الفقيه الامام عبدالله دلى بن بكورو الذي درس ما يرادو ابن سالما ابن السلطان نجالما دوكو، درسه مائة وخمسين كتاباً^(٨٤).

وكان سلاطين البرنو يقيمون المساجد داخل قصورهم للتعليم والصلاة، ولا يجدون فرصة لاستجلاب مشاهير العلماء الا استقلوها ليستفيدوا من علمهم مع أهل قصورهم^(٨٥).

ومن هذه النماذج القصة التي تروى عن العالم عمر بن عثمان (ماسباراما) والسلطان البرنوي آنذاك علي بن الحاج ١٦٤٥-١٦٨٢م. وخلصتها أن السلطان قد سمع بعلم هذا الفقيه فأرسل في طلبه من بلده وجعله اماماً لمسجد قصره ليصلي مع أهله وراءه وليعلمهم أحكام الدين^(٨٦).

لقد كان قصر هذا السلطان منتدى علمياً كبيراً يجتمع فيه العلماء والأئمة ليعقدوا مناقشات في حضرته تتعلق بالمسائل التي يريد فهمها في الشريعة الإسلامية^(٨٧).

المبحث الخامس: المدارس ودور العلم الأخرى:

لقد ظهرت المدارس في غربي افريقية، وبصفة خاصة في بلاد الهوسا، ولكن في فترة متأخرة، حوالي نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، إذ اتخذ لها مبان منفصلة عن المسجد وعرفت بالمعاهد العلمية.

لقد كان السلطان ابو بكر الكانوي أول من شيد مدرسة لتعليم القرآن بصفة خاصة، وعرفت بـ «غورون بوغاشي»^(٨٨). وحافظ السلاطين من بعده على هذه المدرسة التي انشأها لأبنائه، فقد جدها السلطان الخامس والثلاثون من سلاطين كانو، باوا بن محمد كوكونا (١٠٧١-١٠٨١هـ/١٦٦٠-١٦٧٠م)^(٨٩).

لم يكتف السلطان باوا بتجديد مدرسة ابي بكر، بل بنى هو ايضا مدرسة أخرى عرفت بـ «بوغاشي كسكي»^(٩٧).

وفي مطلع القرن التاسع عشر أخذت تتضح معالم المعاهد التعليمية في كنانو أكثر من ذي قبل. فقد أنشأ الشيخ عمر بن مختار معهدا للتعليم الاسلامي في سنة ١٨١٧م عندما قدم الى كنانو، ويعرف بمعهد كيرا^(٩٨). وأم هذا المعهد الطلاب من معظم امارات الهوسا^(٩٩).

لم يكن معهد كيرا هو المعهد الوحيد الذي شيد في كنانو، بل تلتته معاهد تعليمية أخرى، خاصة في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، مثل معهد النائب ومعهد مدابو ومعهد الحاج ناصر ومعهد ترومارا ومعهد أبي محمد عبدالله بن جبريل^(١٠٠). وفي عهد الشيخ عثمان بن فودي وأخيه عبدالله أنشئت عدة معاهد تعليمية في سوكوتو وغوند^(١٠١).

اما بالنسبة للمعاهد التعليمية في مدينة كاتسينا فالدكتور علي أبو بكر يذكر لنا أربعة معاهد تعليمية بها :

الأول: معهد الحنبلين، وهو من أهم معاهد كاتسينا التي أسهمت في نشر العلم. وتولى عدد كبير من علماء المعهد المذكور مناصب القضاء، ويدعى الشيخ الذي أنشأه محمد غيغما، وأصله من مالي. وبعد وفاته خلفه ابنه محمد زاكى، ثم انتقل التدريس بالمعهد بعد وفاته الى ابنه محمد طه كند، ومنه الى ابنه احمد حنبلي الذي نسب المعهد اليه، لرسوخه في العلم. وظل المعهد يؤدي رسالته حتى اليوم^(١٠٢).

والمعهد الثاني: هو معهد درما. أنشأه الشيخ ابو بكر الفقيه اللغوي^(١٠٣). اما المعهدين الآخرين: فهما معهد السوق القديمة الذي أنشأه الشيخ بلادن ابن عثمان ابن يحيى بن محمد البكري، حوالي سنة ١٨٢٧م، ومعهد بغوغني، الذي أسسه الحاج ابو بكر، وهو الآن من أكبر معاهد كاتسينا^(١٠٤).

لم تكن المعاهد التعليمية في كنانو وكاتسينا فقط، بل شاركتها في هذا المجال امارات هوسية أخرى مثل زاريا التي عرف فيها بعض المعاهد منذ حوالي النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ومن أقدم معاهد هذه المدينة، معهد حارة جوما ومعهد ام كونا^(١٠٥). وغير هذين المعهدين معاهد أخرى في زاريا أنشئت بعد النصف الأول من القرن التاسع عشر، مثل معهد والي عمر، ومعهد كاكافي، ومعهد توفر دوكا^(١٠٦).

لقد وردت كلمة مدرس ومدرسة في مصادر تاريخ غربي افريقية في وقت مبكر، أي منذ القرن السادس عشر. اذ نلاحظ أن السعدي^(١٠٧) في ترجمته للفقيه عبدالله بن الفقيه

محمود بن عمر بن محمد أقيت استخدم كلمة مدرس حين قال: «أما عبدالله فهو عالم فقيه مدرس» وفي ترجمته للفقيه عبدالرحمن ابن القاضي محمود أقيت السالف الذكر نرى السعدي^(١٠١) يذكر كلمة «مدرس» حين قال: «وكان ذا مكاشفات، وأصحاب مدرسته يحكون عنه ذلك حكايات كثيرات...».

ويبدو لنا أن كلمة «مدرسة» هنا تعني مكان الدراسة أو مجلس العلم وحلقته، سواء في المسجد أو خارجه، والدليل على ذلك قول السعدي^(١٠٢) في معرض كلامه عن عبدالرحمن الآنف الذكر «فلما صلى بالناس الظهر وجلس في مدرسته قال بالله بالله لتسمعن في هذا العام^(١٠٣) ما لم تسمعنوا بمثله قط...» وأصحاب المدرسة الذين يعينهم السعدي هم الذين يتحلقون حول العالم لتلقي العلوم الدينية. وكلمة مدرس تعني العالم الذي يلقي الدروس على طلاب العلم من مختلف الأعمار.

وقد وردت اشارات كثيرة في «تاريخ السودان» بهذا المفهوم، مثل، «فتكلم الشيخ في مدرسته وقال...»^(١٠٤). ومثل قوله في ترجمته للشيخ الفقيه يحيى بن عبدالرحيم «وروى أنه كان في مدرسته ذات يوم تحت الصومعة من خارج يقرأ وحوله عصابة من الطلبة...»^(١٠٥). ومثل قوله عن الفقيه عبدالرحمن بن الفقيه محمود أقيت عند ترجمته للشيخ مسربوب الزعراني أستاذ الفقيه عبدالرحمن بن الفقيه محمود أقيت: (وقيل انه كان في مدرسته ذات يوم فأذن الناس بجزالة فقال: من هو؟ قيل زعراني، قال: نصلي عليه لأجل الشيخ مسر بوب. فخرج وصلى عليه...»^(١٠٦). وفي كلامه عن الفقيه مور صالح جور قال: «ثم خرج فلما جلس في المدرسة قال للطلبة...»^(١٠٧)، ومثل قوله «وروى أن.. الفقيه عبدالرحمن بن الفقيه محمود حكى هذه القصة في مدرسته في المسجد»^(١٠٨) وهذا النص الأخير أكبر دليل على أن المدرسة تعني الحلقة الدراسية العلمية، على الأقل في تلك الفترة.

وقد وردت جملة «المدارس القرآنية» أو كلمة «مدارس» في كتابات الكثير من الرحالة والمؤلفين المحدثين من شربيين^(١٠٩) وغربيين^(١١٠)، وهم يعنون بذلك التعليم في الكتاب والزوايا، وهو بمثابة تعليم ابتدائي، ولا نظن انهم يعنون تلك المدارس التي تدرس فيها العلوم العقلية والعلمية بجانب الدراسات الاسلامية والعربية، مثلما كان سائدا في الشرق والغرب الاسلاميين^(١١١)، وهناك بعض الاشارات الى وجود فعلي لآماكن دراسية غير المساجد في غربي افريقية. والدليل على ذلك انه عندما دخل الاستعمار الفرنسي الى مدينة جنى كان بها خمس عشرة مدرسة^(١١٢).

ومن تلك الاشارات أن الشيخ محمد الأمين الكانمي قد أنشأ معهدا علميا ببلدة كرتاو أمه الكثير من الطلاب لشهرة مؤسسه العلمية. ودرسوا فيه الى جانب فقه المالكية

أنواعاً كثيرة من العلوم كالتاريخ والاجتماع والسير وأخبار الدهاة والعماقة من علماء الأمصار والملوك وعلوم التصوف^(١١٧).

ومن الأماكن الأخرى التي كانت مخصصة للتعليم «الربط». واشهر الربط التي قامت بدور بارز في تاريخ التعليم الاسلامي في غربي افريقية هو رباط عبدالله بن يسن الذي شكل فيه المرابطون نواة دولتهم التي امتدت الى الأندلس والسنغال وأصلت التعليم في غربي افريقية. وكان لمرابطي توات الدور البارز في نشر التعليم والدعوة الاسلامية في بلادكوكومن غربي افريقية.

ومن الأمكنة الأخرى التي اتخذت للتعليم الأولى المخازن التجارية المهجورة^(١١٨).

ومن دور العلم الأخرى، الزوايا :

لقد أنشأت الطريقة التيجانية - مثلاً - الزوايا في تنبكت وسيجو وجبال فوتا السنغالية وفي برنو وواداي وتشاد. وشاركت الطرق الصوفية الأخرى في هذا المجال.

لقد انطلق نشاط الصوفية التعليمي من زواياهم التي جلس فيها للمقدمون والخلفاء ، ليفد عليهم الطلاب والمريدون لدراسة القرآن الكريم وتعاليم الاسلام ولأخذ العهد على يد الخليفة أو المقدم. وكان لزاما على كل مسلم أن يأخذ له طريقا في عبادته يهديه وبيعه عن البدع والخرافات وبالتالي أصبح لزاما على الخلفاء والمقدمين الذين يجلسون في الزوايا لنشر الطريقة بين المسلمين أن يلموا ببعض علوم الدين كالتفسير والحديث والفقه والسيرة الى جانب امامهم بسلسلة الأوراد والاذكار التي يلقونها للطلاب والمريدين ودراسة اللغة العربية، ولأن طبيعة دور الطرق الصوفية في غربي افريقية اختلفت عن طبيعة دورها في المشرق، خاصة فيما يتعلق بالجهاد ، فاننا نلاحظ ان مشايخ الصوفية الذين تصدوا للدعوة بين غير المسلمين في غربي افريقية اصبحوا مضطرين الى تكوين الجيوش واعداد العساكر في معسكرات خاصة أو في الزوايا وبذلك اصبح التدريب العسكري من المهام التعليمية لبعض الصوفية من خلال الزوايا.

لقد ظل التعليم الاسلامي في غربي افريقية - في معظمه - من واجبات الصوفية خلال ثلاثة قرون بدءاً من القرن السابع عشر وانتهاءً بدخول الاستعمار^(١١٩).

المبحث السادس : المعلم :

أ - علاقة العلماء بالسلطة :

كانت طبقة العلماء في غرب افريقية تلي طبقة الملوك والأمراء من حيث النفوذ

السياسي وخاصة في عصر سلاطين مالي وسنغى، اذ كانوا يحظون باحترام الخاصة والعامة، لا سيما السلاطين^(١١١) ومن الأدلة على ذلك زيارة سلطان سنغى للفقير محمود أقيت في منزله^(١١٢).

وكانت لهم شفاعاة نافذة عند السلاطين حتى في الأمور التي تتعلق بمن أساء الى السلطان أو دخل معه في حرب^(١١٣). وكان بعض السلاطين يصحب معه العلماء في المقابلات الرسمية لا سيما مقابلة الزوار من سلاطين المناطق المجاورة^(١١٤).

لم تكن علاقتهم الوطيدة بالسلطة تجعلهم يتهاونون في خرق المبادئ الاسلامية والآخلاق الاسلامية. وكان تصديهم للسلطات الجانحة أو المنحرفة يعرضهم الى الخطر حتى الموت، ومثال ذلك انه عندما شن سلطان مالي سنغى علي (١٤٦٤-١٤٩٢م) الحرب على التوارق عارضه العلماء لأن التوارق كانوا مسلمين لم يخرجوا عليه، فغضب من ذلك واستباح دماء العلماء وافنى الكثير منهم^(١١٥).

اما اذا كان السلطان ملتزماً بقواعد الاسلام وسلوكه فالعلماء أحباؤه يبادلونه ويبادلهم الود والاحترام. وكان حالهم هكذا مع اسكيا الحاج محمدخليفة سنغى علي - الذي وصفه السعدي^(١١٦) بالأسعد الارشد وسماه صاحب الفتاش^(١١٧) بالامام الصالح والخليفة العادل... الذي لا يقوم لآ حد الا للعالم والحجاج، ولا يأكل معه الا العلماء والشرفاء وأولادهم.. وهو الذي استقبل الفقير محمود اقيت بسفينة عند عودته من الحج^(١١٨).

وكان العلماء في دولة سنغى الاسلامية دائماً ما يغلظون القول للسلاطين اذا رآوا منهم انحرافاً عن مبدأ من مبادئ الاسلام، ومثال ذلك ما حدث بين اسكيا الحاج محمد والقاضي محمود بن عمر أقيت حين رد القاضي رسل السلطان عن تنبكت وحال بينهم وبين ما يريدونه^(١١٩). وواجه القاضي محمود بفتح اسكيا اسحاق بقول لو صدر عن أي فرد من غير العلماء لكان جزاؤه القتل، اذ وصفه بالظلم والغصب.. بل كان الجزاء تعيينه قاضياً على جنى^(١٢٠). وكان الفقير محمود كعت ينصح لاسكيا داود اذا خالف الآداب الاسلامية^(١٢١). وأسقط عنهم الاسكيا وظائف للسلطنة وغراماتها ومنعوا عنهم ظلم الحكام. وكان للأسكيا وحده حق النظر في أية شكوى ضد عالم أو فقيه^(١٢٢).

وكان للعلماء دور بارز في قيادة الحركات الاصلاحية الجهادية في غربي افريقية مثل حركة ناصر الدين^(١٢٣) وحركة مالك ساي^(١٢٤) وحركة الشيخ عثمان بن فودي^(١٢٥)... الخ.

ولهم مواقف بطولية للدفاع عن حقوق الرعية بالسيف والقلم، وماتوا في المعارك الحربية لذلك الهدف^(١٣٤).

ب - مكانة العلماء الاجتماعية:

لقد حظي علماء غربي افريقية بمكانة رفيعة جعلتهم الزعماء الشعبيين المرموقين الذين لا يستغني أي حاكم عن مشورتهم وتقريبهم اليه ليضمن جانب الشعب.. وكما قلنا فقد كانوا الطبقة الاجتماعية الثانية بعد الحكام.. وكل ذلك واضح في سيرهم التي تناولها كتاب تاريخ السودان وتاريخ الفتاش، ونيل الابتهاج، وانفاق الميسور^(١٣٥) وغيرها من مصادر تاريخ غربي افريقية.

وهناك أمثلة كثيرة تدل على مكانة العلماء كقادة شعبيين، أوضحتها موقفهم من الاحتلال المراكشي لدولة سنغى. فعندما قدم القائد المراكشي الى تنبكت هادن العلماء في البداية حتى بايعوا السلطان المراكشي، ولكن عاد القائد المراكشي مرة ثانية الى تنبكت سنة ١٠٠٢هـ/١٥٩٤م وادعى طلب تجديد البيعة للسلطان في مسجد سنكرى. وعندما احتشدت الجموع، سكرت الأبواب، ووقف الرماة عليها وعلى سطح المسجد، وتم اعتقال صفوة العلماء الذين يخشى بأسهم وأثرهم في مقاومة الاحتلال، وسيقوا إلى مراكش، وبخاصة أسرة أقيت العلمية. حتى مات منهم من مات في الطريق لقسوة الرحلة^(١٣٦).

وعانت تنبكت من جراء هذه الحادثة، وعبر صاحب الفتاش^(١٣٧) عن ذلك بقوله: «... ولما أجلاهم القوم وارتحلوا صارت تنبكت جسما بلا روح وانعكست أمورها وتغير حالها وتبدلت عوائدها ورجع أسفلها أعلاها وأعلاها أسفلها وساد أراذلها على عظمائها وباعوا الدين بالدنيا واشتروا الضلالة بالهدى وعطلت أحكام الشريعة وأميئت السنة واحييت البدع، ولا بقي فيها من يتمسك بالسنة ولا من يسير على منهج التقوى في ذلك الوقت سوى محمد بغي بن أحمد وحده....». وهذا النص يدل على مدى دور العلماء في الحياة الدينية والحفاظ على طهارة المجتمع من الآفات المختلفة.

ج - ظروفهم المعيشية:

لم يكن هناك مبدأ ثابت حول تقدير أجور العلماء المدرسين. كان منهم من يقوم بالتدريس حسبة، ومنهم من يتلقى جرايات واعانات من ريع الأوقاف أو من الطلاب^(١٣٨).

يذكر صاحب الفتاش^(١٣٩) أن معلم الصبيان «علي تكريا» كان يتلقى من تلاميذه جعلاً منتظماً كل يوم أربعاء في كتابه بعد صلاة الظهر، وتتفاوت قيمة هذا الجعل من

تلميذ لآخر، فمنهم من يدفع خمس ودعات^(١١٠) ومنهم من يدفع عشرة ويسمى هذا الجعل عند أهل سنغى بـ «الأربعاء». ويمنح المعلم في بلاد الهوسا أيضا هدية معينة حسب مقدرة ولي أمر التلميذ، عينية أو نقدية^(١١١).

وكان الحكام يمنحون المعلمين إعطيات سخية، وجاءت في الفتاش^(١١٢) روايات كثيرة متعلقة بهذا الجانب. ومن ذلك أن أحد سلاطين سنغى منح أحد الشيوخ العلماء مزرعة أرز ليعيش من ريعها. واشتهر أسكيا الحاج محمد بإعطياته السخية^(١١٣) وكذلك أسكيا داوود الذي شمل عطاؤه الكتب^(١١٤). وأسكيا اسحاق^(١١٥).

وكانت المناسبات القومية والدينية فرصة كبرى لأن يحصل فيها العلماء على مكاسب مادية تعينهم على الحياة^(١١٦).

وكان بعض العلماء يجمع بين التجارة وممارسة التعليم^(١١٧)، ومثال ذلك العالم يحيى التادلمي^(١١٨). وربما منح العلماء رواتب ثابتة في وقت ما كما ذكر ليو^(١١٩).

د - مستواهم العلمي :

ان مما يدل على علو مستوى علماء غربي افريقية أن يجيز عالم منهم عالما مشرقيا. فالفقيه أحمد بن أحمد بن عمر آقيت، والد أحمد بابا التتبيكتي، عندما زار مصر التقى بعلماء أمثال الناصر اللقاني والشريف الأرميوني وجمال الدين زكريا والتاجوري والاجهوري وطبقتهم، ولقي في الحجاز جماعة أمثال: الميموني والمطسي والسخاوي والفاكهي وغيرهم، فأجاز بعضهم^(١٢٠).

لقد كان مستواهم العلمي والفكري رفيعا لا يكاد يقل عن المستوى الذي كان عليه علماء البلاد الاسلامية الأخرى. وهناك رواية مشهورة تدل على رسوخ قدم تنبكت في التعليم الاسلامي، اذ تقول الرواية أن الفقيه عبدالرحمن التيمي، الذي جاء من الحجاز بصحبة السلطان منسا موسى حين أب من حجته المشهورة وسكن تنبكت وجد البلد حافلا بالفقهاء الذين يفوقونه في العلم، فرحل الى فاس لرفع مستواه العلمي، ثم رجع الى تنبكت مرة أخرى ليمارس التعليم^(١٢١).

ولقد شهد الدكتور عبدالعزيز أمين عبدالمجيد^(١٢٢) بتفوق علماء تنبكت على علماء سنار (جنوبي الخرطوم) في مجال معرفة العلوم الاسلامية فيما بين القرنين التاسع والثاني عشر الهجري (١٥ و ١٨م). وأعطى نماذج لذلك التفوق في عدة مجالات تخصصية. بل تتلمذ قضاة مغاربة على أحمد بابا التتبيكتي^(١٢٣). ولم توجه الفتوى - غالبا - الا اليه^(١٢٤).

هـ - التخصص العلمي :

لم يعرف التخصص الدقيق بمفهوم عصرنا الحاضر ، ولكن وجد ميل من بعض العلماء الى تدريس فن معين من الفنون الاسلامية أو كتاب معين . وتوجد اشارات كثيرة الى هذا الأمر ، خاصة في ايداع النسخ^(١٥٥) وفي نيل الابتهاج^(١٥٦) وفي تاريخ السودان^(١٥٧) ، وفي فتح الشكور^(١٥٨) .

و - الدعاة المعلمون :

لقد لوحظ أن بعض القوافل التجارية التي كانت تتردد بلاد غربي افريقية قادمة من شمالي افريقية الاسلامية تضم بعض الدعاة الذين يتفاوت عددهم في القافلة الواحدة^(١٥٩) . ومن خلال احتكاكهم بالناس تعلموا منهم مبادئ الاسلام ودخلوا فيه^(١٦٠) . وكان لقبائل موريتانيا ذات الاصل البربري الدور الفعال في مجال الدعوة والتعليم والتجارة ، لا سيما قبائل الزوايا^(١٦١) .

وهناك روايات ترجع الفضل - بعد الله - في تأسيس جالية اسلامية بمدينة سلقا التجارية الى معلم عربي ابيض يسمى باتور^(١٦٢) ، وتبعه المعلم جديا الذي كان له الفضل في بناء المسجد الجامع بسلقا^(١٦٣) .

وحفل تاريخ غربي افريقية بالمعلمين الدعاة الذين دخل الاسلام على ايديهم الى بلاد غربي افريقيا .

ز - الشيوخ الصوفيون :

ان دراسات الطريقة القادرية - مثلا - وتعليمهم وفتاواهم في الفقه وارشاداتهم في التصوف اسهمت كثيراً في اسلام غربي افريقية في هذه الفترة . فقد استجابت لهم شعوب المنطقة^(١٦٤) ، وكانوا يفتحون الزوايا ويرسلون النجباء من التلاميذ الى معاهد العلم الدينية بشمالي افريقية^(١٦٥) وجاهدوا أعداء الاسلام بالسيف والقلم .

واتسمت دعوة الطريقة القادرية بطابع سلمي في معظمه . وحظي شيخها بمكانة عليا بين قبائل الولوف بالسنغال والفلبني في فولتا العليا وقبائل سنغي في منحني النيجر والفولاني ، بل اصبح الموجه الروحي لبعض الأمراء^(١٦٦) ، وما زالت الطريقة القادرية تقوم بدور تعليمي كبير في غربي افريقية الى جانب الطريقة التيجانية وغيرها من الطرق الصوفية .

ح - برنامج الدراسة اليومي :

كانت الدروس تستمر في معاهد غربي افريقية النهار كله لا تنقطع الا اوقات الصلوات والطعام^(١٧٧). وقد كان بعض الأساتذة يدرسون بالليل على ضوء نيران الحطب^(١٧٨) ولقد أعطانا السعدي^(١٧٩) نموذجاً حياً لبرنامج تدريس يومي للفقهاء التنبكي محمد بَقِيْع. فكان يقرئ من صلاة الصبح الى الضحى ثم يقوم لبيتته ويقضي بعض حوائج الناس ثم يقرئ في بيته وقت الزوال . ويصلي الظهر بالناس ثم يدرس الى العصر ، ثم يصلي العصر ويخرج الى موضع آخر يدرس فيه الى الاصفرار . وبعد المغرب يدرس في الجامع الى العشاء ، ثم يرجع الى بيته .

ويبدو لنا أن نظام الدراسة هو الذي يجعل المعلم يكابد مثل هذه المشقة . فقد درج العلماء في ذلك الزمان على الا يلزموا الطلاب بالاشتراك جميعهم في درس واحد من فن من الفنون ، بل ترى العالم يدرس عشرة من التلاميذ الأليفه ، فبعضهم يقرأ من أولها وبعضهم يقرأ من وسطها والبعض الآخر يقرأ من آخرها ويلقي العالم لكل واحد منهم دراسة من موضعه الذي هو فيه . وهكذا في بقية الفنون^(١٨٠) .

ط - أساليب التدريس :

استمد العلماء أكثر أساليب التدريس من طرق تلقي الحديث النبوي الشريف - الرواية - وهي الطريقة السائدة في العالم الاسلامي في ذلك الوقت ، ومن هذه الأساليب :

(١) أسلوب التلقين :

كان يتبعه المعلم مع المبتدئين من التلاميذ ، وخاصة في حفظ القرآن الكريم .

(٢) أسلوب الكتابة :

يبدأ به للدرس عندما يتعلم التلميذ الكتابة .

(٣) أسلوب العرض :

يسمى القراءة على الشيخ وصورته أن يقرأ الطالب على الشيخ من حفظه أو من كتاب ، ويتابعه الشيخ معتمداً على حفظه أو مقابلاً على أصل الكتاب الذي يقرأ منه الطالب^(١٨١) .

(٤) أسلوب الاملاء :

وصورته ان يدون الطالب في كراسه ما يمليه عليه الشيخ وربما أعطاه الشيخ اجازة علمية بجواز روايته عنه^(١٨٢) .

ويوجد أيضاً ما يشبه الاملاء غير المباشر، أي المحاضرة، إذ يدون الطالب الفكرة التي تصدر عن الاستاذ. ومثال ذلك أن طلاب محمد أقيت قيدوا عنه ملاحظاته وأخرجوها في سفرين ذاع صيتهما في البلاد^(١٧٢).

(٥) أسلوب الشرح :

يقوم الشيخ بشرح النص ويعلق عليه.

ي - الاجازة العلمية :

لقد انتقل نظام الاجازة العلمية من الحديث الى سواه من العلوم الأخرى. فإذا ثابر الطالب على الاستماع لأمالي الشيخ في الأدب أو التاريخ أو غيرهما، أو لشرح كتاب يقوم به المدرس، وتؤكد المدرس من استفادة الطالب كتب له شهادة على الورقة الأولى أو الأخيرة من الكتاب تخول له تدريسه ويعين الكتاب المجاز مستوى الطالب.

وكان الغرض من الاجازة مزدوجاً؛ فهي - إلى حد كبير - اعتراف بحقوق المؤلف وإقرار بكفاءة الطالب.

ويجوز أن تكون الاجازة مقرونة بين عدة طلاب، والغالب في صيغتها أجزت فلانا كذا وكذا....^(١٧٣).

لا تكاد تخلو حياة عالم من علماء غربي افريقية من اجازة علمية سواء أجازها له أحد العلماء أو أجازها هو لتلميذ أو عالم آخر.

لقد منح الأخوان: عبدالله فودي وعثمان اجازة علمية من شيخهما جبريل بن عمر لجميع مروياته^(١٧٤). ومنح الشيخ عبدالله بن فودي اجازة علمية من شيخه عبدالرحمن بن محمد^(١٧٥).

وذكر الشيخ عبدالله في الايداع اجازات أخرى. وأجاز الامام الزموري الفقيه المختار النحوي بمدينة والاتا، اجازة الشفا لعياض^(١٧٦). وأجاز الاستاذ ابو زكريا يحيى الحطاب المكي أحمد بابا التتبيكتي مكاتبته^(١٧٧).

ك - ألقاب العلماء :

(١) مدرس :

انها من المترادفات التي تطلق على العالم الذي يقوم بمهمة التدريس. ومن العلماء من يجمع بين هذا اللقب وألقاب أخرى. قال السعدي^(١٧٨) عن محمود أقيت: «قاضيا أبو

الثناء وآبو المحاسن عالم التكرور وصالحها ومدرسها وفقهها وامامها بلا مدافع».

(٢) فقيه :

يطلق عامة على العالم بالأحكام الشرعية^(١٨٠). اما في غربي افريقية بالذات فقد توسعوا في استعمالاتها . فأطلقوها على الرجل المثقف بصفة عامة . ويكاد يكون هذا اللقب مشتركا بين جميع العلماء الذين ترجم لهم السعدي وأحمد بابا^(١٨١).

(٣) المتقن :

يطلق على العالم الذي يجمع بين عدة فنون وتخصصات اسلامية . وقد اطلقه أحمد بابا^(١٨٢) على والده لانه كان فقيها علما ومحصلا ومحدثا وأصوليا وبيانيا ومنطقيا . واستخدمه الامام بللو كثيرا^(١٨٣).

(٤) المحدث :

هو المختص في الحديث العارف بالاسانيد والعلل واسماء الرجال والجرح والتعديل وأكثر من حفظ المتن وسماع الكتب الستة والمسانيد والمعجم والاجزاء الحديثية^(١٨٤).

وقد ذكر السعدي وأحمد بابا^(١٨٥) هذا اللقب ولكنهما لم يبينا لنا مدى انطباقه على من وصفاهم به حسب المقاييس المتفق عليها ، وان كنا نرجح وجود علماء محدثين حسب تلك المقاييس ومن امثال اولئك أحمد بن أحمد والد أحمد بابا .

(٥) الحافظ :

يطلق على كبار علماء الحديث . واذا تجاوزنا الحديث عن اختلاف الآراء حول تحديد النصاب الذي يحفظه العالم من الأحاديث ليستحق هذا اللقب وتعريفاته ، فاننا نقول بأن هذا اللقب قد جاء ذكره كثيرا في كتاب السعدي وأحمد بللو وكعت^(١٨٦) ، ولكنهم لم يبينوا لنا عدد الأحاديث التي يحفظها من لقبوه بالحافظ ولا مدى معرفته بحفظ الرواة والروايات.... الخ .

(٦) شيخ :

تعني في الغالب في غربي افريقية «مدرس» فنلاحظ أن أحمد بابا يستخدمها كثيرا بهذا المعنى ، وبهذا المفهوم جاءت في تاريخ الفتاش^(١٨٧).

وكانت كلمة شيخ تعني من بين ما تعنيه وصول العالم الى مرتبة كبرى من العلم .

وكانت ذات مدلول كبير عندما تقترن بكلمة الاسلام لتصبح «شيخ الاسلام». ومن الذين نالوا هذا اللقب محمود بن عمر أقيت^(١٨٤) ومحمد البكري^(١٨٥) وعثمان بن فودي^(١٨٦).

(٧) مالم :

اشتهر في بلاد كانم - برنو وبلاد الهوسا^(١٨٧)، وهو تحريف لكلمة «معلم» العربية، وتطلق حتى على كل مترسم بزي علماء الدين^(١٨٨).

(٨) ألفا أو الفع :

هو اختصار للكلمة العربية «الفاهم» أو «الفقيه» وهو ما عرف به رجال العلم والأدب والمتعلمون عامة في غربي افريقية^(١٨٩).

وأشهر من حمل لقب «الفع» هو القاضي محمد كعت^(١٩٠) والشيخ محمد بن أحمد الشهير بألفا هاشم الفوتي، المتوفى بالمدينة المنورة سنة ١٣٤٩هـ، وصاحب كتاب: تعريف العشائر والخلان بشعوب وقبائل الفلان^(١٩١).

(٩) قوني :

اشتهر ببلاد البرنو، ويطلق على كل من حفظ القرآن وأجاد فيه ركتبه وعرضه على المقرئ وسط جمهور من كبار الحفاظ، ملتزما بالشكل والوقف والكلمات المقطوعة والموصولة واصفا كلا في موضعه^(١٩٢).

ويحرم حسب التقاليد المحلية أن ينادى القوني باسمه مجردا من هذا اللقب الذي حازه^(١٩٣)، تماما كما يغضب بعض «الدكاترة» في زماننا هذا اذا خاطبوا بأسمائهم مجردة من اللقب.

(١٠) سيدي :

اطلقت كلمة سيد أو سيدنا أو السيد على اصحاب الكرامات والذين ينتهجون النهج الصوفي في عباداتهم. ومن أولئك الذين حصلوا على هذا اللقب سيدي يحيى التادلسي^(١٩٤)، وسيدي محمد البكري^(١٩٥)، وسيدي عبدالرحمن التميمي^(١٩٦)، والسيد ابراهيم الزلفي^(١٩٧) وسيدي أحمد البكاي^(١٩٨)، وسيدي محمود البغدادي^(١٩٩)، وسيدي عبدالله البلبالي^(٢٠٠)، والسيد أبو القاسم^(٢٠١)، وسيدي محمد بن عبدالكريم المغيلي^(٢٠٢).

(١١) الاستاذ :

استخدمه الامام بللو وبمفهوم قريب من مفهوم عصرنا الحالي في الألقاب الجامعية.

وممن لقبهم به عمه عبدالله بن فودي^(١٠٧) الذي كان مثالا حيا للعالم الذي ينطبق عليه لقب استاذ بمفهومنا الجامعي. أما السعدي^(١٠٨) فقد استعمله بمعنى معلم أو مدرس. ومثال ذلك قوله عن ابراهيم الزلفي: «هو استاذ والدي».

(١٢) الامام:

لقب اطلق على عظماء العلماء في كل العالم الاسلامي وعلى رأسهم أئمة المذاهب الأربعة وقادة الاصلاح الاسلامي على مدى تاريخ الأمة الاسلامية. وممن اطلق عليهم هذا اللقب القاضي محمود أقيت^(١٠٩)، وعبدالقادر بن حمادي التكروري (ت ١٨٠٤م) الذي قاد ثورة دينية بغوتا تورو بالسنگال^(١١٠) وناصر الدين^(١١١). وهناك ألقاب أخرى غير التي ذكرنا، مثل «شيخ الشيوخ» و «القطب» و «العامل» و «أبو المكارم» و «أبو الثناء» و «أبو المحاسن».. الخ.

المبحث السابع: التلاميذ:

أ - سن التعليم:

لقد تأثر المسلمون في غربي افريقية بالتقاليد الروحية القوية فكان العرف السائد أن الطفولة يجب أن تتلقى تهذيبا سليما قبل أن تتسرب اليها العادات القبيحة. وجرت العادة ان يذهب الطفل الى الكتاب في سن بين الثالثة والخامسة^(١١٢) بصفة عامة في قريته أو في قرية مجاورة^(١١٣) وربما يطلب الرجل التعليم وهو في سن شيخه كما كان الحال بالنسبة للشيخ مخلوف بن علي البلبالي الذي تتلمذ على من في سنه من أسرة أقيت^(١١٤).

ب - مراحل التعليم:

يبدأ التلميذ في المرحلة الأولى بتعلم الهجاء والقراءة والكتابة ويحفظ ما تيسر من القرآن ليطبقه عمليا في تعلم قواعد الهجاء والكتابة اذ يطالب التلميذ بكتابة هذا الجزء وقراءته، ثم ينتقل من هذا الجزء الى غيره كتابة وقراءة وحفظا حتى يتم القرآن. وفي هذه المرحلة الأولى يكون التلميذ قد تعلم القراءة والكتابة. وتستغرق هذه المرحلة نحو من ثلاث سنين، أو حسب مقدرة الطالب الذهنية^(١١٥).

ثم ينتقل الطالب الى المرحلة الثانية، ويظل تحت اشراف استاذ، يعطيه دروسا في القراءة والكتابة، وموضوعات متنوعة في الدين والآدب. ويكون التلميذ في هذه السن على أبواب المراهقة. وكان أغلب المتعلمين يقفون عند هذا الحد ويتخرجون في سن الثانية عشرة أو الثالثة عشرة، وبعضهم كان يخطو للمرحلة الثالثة، يدرسون فيها علوم الدين من

فقه وتوحيد وحديث الخ. وفي الأحوال الاستثنائية كان بعض الافراد يدرسون شيئاً من العلوم الرياضية^(٢١٦).

ولدينا أنموذج لطالب تخطى المرحلة الأولى والمتوسطة الى الثالثة وهو الشيخ عبدالله ابن فودي^(٢١٧).

وبعد هذه المرحلة الثالثة يبدأ الطالب في نيل الاجازات العلمية من أساتذته.

ان ذكرنا للمراحل التعليمية بهذا التقسيم لا يعني انه أمر ثابت، لأن نظام المراحل بالمعنى الفني العصري لم يعرف في تلك الفترة.

ج - أحوال التلاميذ العامة: (الرعاية والاعاشة):

من التلاميذ من يستطيع ذووه الانفاق عليه، أما اصحاب العوز فقد يتكفل بنفقتهم الحكام وأهل المال.

فقد اشتهر أساكي سنغى بحبهم لطلاب العلم والعلماء وكثرة الانفاق عليهم. وكان من مناقب اسكيا الحاج محمد حب العلماء والطلاب وكثرة الانفاق عليهم^(٢١٨). ولاسيكا داوود آيادي بيضاء على فقراء التلاميذ^(٢١٩) وكذلك ابته «يلمع» الذي كان كآبيه وجده في سرعة الانفاق على الطلاب^(٢٢٠).

وبجانب عطاء السلاطين، أوقفت أوقاف معلومة على المعاهد التعليمية للانفاق على الطلاب المنقطعين للعلم^(٢٢١).

وهناك من العلماء من يقوم بنفسه بالانفاق على طلبته الفقراء، ومن أولئك الفقيه ابو بكر المعروف بـ (بابكر بير). قال عنه السعدي^(٢٢٢): «العالم الزاهد المتصدق، المنفق على الأيتام والتلاميذ».

وكان لسراة المدن وتجارها ووجهائها دورهم البارز في مجال الاسهام في الانفاق على الوافدين من الطلبة. فقد كانوا يرحبون بطلاب العلم ويستضيفونهم في منازلهم^(٢٢٣). وكانت توجد في بعض المدن، مثل كاتسينا أحياء خاصة من بيئها حي الطلبة^(٢٢٤).

وكان التلاميذ يشاركون في المناسبات الدينية أو الاجتماعية كالتأبين والماتم والحفلات الأخرى، بقراءة القرآن؛ فتوزع عليهم الهدايا من أصحاب المناسبات أو القائمين على أمرها؛ كل على قدر طاقته^(٢٢٥).

د - الاناث:

لم تهتم كتب التراث الاسلامي في غربي افريقية بتسليط الضوء على المرأة التلميذة

أو العالة. ويلاحظ ان احمد بابا التنيكتي في نيل الابتهاج^(٢٢٢) لم يترجم الا لامرأة واحدة، ولم يقف السعدي الا عند امرأة واحدة متعرضا فقط الى برها^(٢٢٣). ولم يهتم صاحب الفتاش بالمرأة ولكن في بعض اشاراته دليل على ان بعض النساء قد حظين بالتعليم مثل زوجة القاضي محمود بغيغ التي عارضت تنصيبه قاضيا على جنى^(٢٢٤). ويذكر الشنقيطي في الوسيط^(٢٢٥) كلاماً هاماً في هذا الصدد: «واختصت الدور بتعليم البنات في الغالب فكانت الفقيهات يتولين العناية بهن»، وفي هذا النص دليل على أن المرأة لم تكن مهمة في التعليم اهمالاً تاماً.

ولكن عندما ظهر الشيخ عثمان بن قودي في بلاد الهوسا، راعه أن يجد ما عده اهمالاً كبيراً في جانب تعليم المرأة. فوجه لومه وتقريعه ونصائحه الى علماء المسلمين ليهتموا بتعليم المرأة قبل تعليم الآخرين. ففي مؤلفه «نور الألباب»^(٢٢٦) عقد فصلاً خاصاً بالأمور التي تفسد التقوى ولها أثارها الضارة في بلاد الهوسا؛ منها ان معظم الرجال المتعلمين يتركون زوجاتهم وبناتهم واسراهم دون تربية اخلاقية، كاللوحوش، فهو ينادي بتعليمهم ما أمر الله به وما يجب معرفته من امور الشريعة. ويرى التقريط في ذلك بلاء وخيما وجريمة بشعة، ويختتم ندائه وتوجيهه الى العلماء بأنهم منوطون في المقام الأول بالعناية بأفراد اسرهم^(٢٢٧).

ويبدو ان هذا التوجيه قد أتى ثماره، حيث بدأت التلميذات ينظمين في الكتاتيب وحلقات الدرس^(٢٢٨).

المبحث الثامن: الكتب الدراسية :

من الملاحظ أن الكتب التي كانت متداولة للدراسة في غربي افريقية تكاد تكون بعينها المعروفة في البلاد الاسلامية الأخرى، وبخاصة المغرب الكبير والاندلس ومصر والسودان العربي. ومن تلك الكتب: الشفاء^(٢٢٩) للقاضي عياض في السيرة والشمال ومحدونة سحنون^(٢٣٠) في الفقه المالكي والرسالة في الفقه المالكي^(٢٣١)، ومختصر ابن الحاجب الفرعي في الفقه المالكي^(٢٣٢) ومختصر ابن الحاجب الأصلي في الاصول ومختصر الشيخ خليل في الفقه المالكي^(٢٣٣) وموطأ الامام مالك في الحديث والفقه^(٢٣٤)، وألفية ابن مالك في النحو^(٢٣٥) وتلخيصها للسيوطي (ألفية السيوطي)^(٢٣٦) وصحيح البخاري^(٢٣٧) وصحيح مسلم^(٢٣٨) وسيرة ابن هشام^(٢٣٩)، وتفسير الجلالين^(٢٤٠) وتهذيب البراذعي في الفقه المالكي^(٢٤١)، والمدخل لابن الحاج^(٢٤٢) وهو في الكشف عن البدع والخرافات الدخيلة على الفكر الاسلامي، والاجرومية في النحو^(٢٤٣)، ومقامات الحريري في الأدب العربي^(٢٤٤)، ورجز المغيلي في المنطق^(٢٤٥) وعقائد السنوسي في التوحيد^(٢٤٦) وهي ثلاثة: العقيدة الكبرى والوسطى والصغرى،

والخزرجية في العروض^(٢٥١)، والعشرينيات (أو العشرينيات أو الفزارية) في المدائح النبوية^(٢٥٢)، وبعض مؤلفات السبوطي مثل^(٢٥٣): البهجة المرضية في النحو وألفية الأثر في الحديث وشرح النقاية في الاصول والبيان والتصوف وألفية للمعاني والكوكب الساطع في جمع الجوامع وهو في الاصول والبيان والتصوف وشرح الكوكب الوقاد في الاعتقاد وجمع الجوامع في الفقه وجمع الجوامع في العربية والجامع الصغير في الحديث... الخ. والقرطبية في الفقه^(٢٥٤)، وقطر الندى وبيل الصدى في النحو^(٢٥٥). والمعيار للمعرب عن فتاوى افريقية والمغرب والمشهور بـ (جامع المعيار) للونشريسي في الفقه^(٢٥٦)، وتسهيل الفوائد وتكميل المقاصد المشهور بـ (التسهيل) لابن مالك النحوي في النحو^(٢٥٧)، وتلخيص المفتاح المشهور بـ (التلخيص) للقزويني في المعاني والبيان^(٢٥٨).

وفي الشعر، ذكرت بعض المصادر ان الطلاب كانوا يدرسون شعر ابن دريد^(٢٥٩) واشعار الشعراء الستة^(٢٦٠) بجانب شعر المدائح النبوية. ويلاحظ ان المصادر تفضل كثيرا الاشارة الى نوع الشعر الذي كان متداولاً، وتكتفي بذكر كلمة «أشعار»^(٢٦١)، ولعل ذلك من عدم الاعتناء بالشعر كثيرا. ومن ذكر هذا القليل يفهم ان الشعر المتداول دار حول التهذيب والتربية الاسلامية الصحيحة^(٢٦٢).

ان الذي ذكرناه من الكتب والمواد الدراسية في غربي افريقية يدل على أن علماء وطلاب غربي افريقية لا يقلون في مستواهم الثقافي عن علماء وطلاب العالم الاسلامي المعاصرين لهم. وكان العلماء يهتمون بإنشاء المكتبات الخاصة، وحكي أن كتب أحدهم قد زادت عن الألفين^(٢٦٣). وأن عمر أقيمت قد خلف أكثر من سبعمائة مجلد^(٢٦٤). وراجت تجارة الكتب المخطوطة المغربية وفاق ربحها كل بقية السلع^(٢٦٥).

ومن هذا البيان عن المواد التي كانت تدرس في غربي افريقية يتبين أن المواد التي كانت تدرس هي علوم الدين ومعها بعض العلوم المساعدة لها من النحو والصرف والبلاغة والمنطق وشيء من الفلسفة. ويدل ذلك على أن نظام التعليم لم يكن شاملا للعلوم التي كانت مزدهرة في العصور الاسلامية السابقة التي يحتاج اليها المسلمون في تقدمهم المادي، وهي العلوم التجريبية، التي اخذتها عنهم أوروبا وكانت أساس نهضتها الحديثة، يضاف الى ذلك ايضا عدم العناية بكتب التاريخ وأحوال الأمم والمجتمعات وتكوين البلدان.

ان المواد العلمية والاجتماعية مع الجانب الأدبي واللغوي الذي ضعف كان مما ينقص هذا النظام الذي كان سائدا قبل الاستعمار مما افصح المجال للمناقسة القوية من جانب التعليم الاستعماري^(٢٦٦).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه من حيث الكتب التي يدرسها التلاميذ الكبار، نجد أن من لم يستطع شراء الكتاب المطلوب أو يصعب الحصول عليه، يقوم بنسخ تأليف أستاذه^(٢١٧)، أو نسخ الجزء المقرر عليه للدراسة من المرجع المطلوب^(٢١٨).

المبحث التاسع: التبادل التعليمي مع المغرب والصحراء الكبرى وسودان وادي النيل والحجاز ومع بلدان غربي أفريقية بعضها البعض:

أ - مع المغرب وبلاد الصحراء الكبرى:

لا تكاد معاهد التعليم الاسلامي في غربي أفريقية تختلف عن معاهد التعليم في المغرب. وذلك لأن الاسلام نفسه قد دخل الى غربي أفريقية عبر الصحراء الكبرى من المغرب. ولذلك تشابهت الأساليب والوسائل والأهداف والكتب الدراسية حتى نمط الكتابة^(٢١٩). ولأن معاهد المغرب التعليمية كانت أعرق من معاهد غربي أفريقية فقد حرص طلاب العلم من غربي أفريقية بالذات طلب العلم فيها. وساهم السلاطين في ارسال البعثات العلمية الى هذه المعاهد، اذ تشير كتب التاريخ الى أن السلطان المالي منسا موسى ارسل العالم كاتب موسى - امام المسجد الجامع بتنبيكت - الى فاس ليتلقى مزيدا من العلوم الاسلامية^(٢٢٠).

وكان العلماء في حركة دائبة بين المغرب وغربي أفريقية، وبين بلدان غربي أفريقية فيما بينها. ومن هؤلاء العلماء المغاربة الذين تركوا بصمات قوية في تاريخ التعليم الاسلامي في غربي أفريقية والدعوة الاسلامية الامام المغيبي^(٢٢١). فقد وصل الى كانو، واستفاد من علمه العامة والخاصة، اذ كتب لأميرها رسالة في امور السلطنة يحضه فيها على اتباع الشرع والامر بالمعروف والنهي عن المنكر. وزار بعد ذلك كاتسينا، وقام بنفس الدور، وزار جاو عاصمة سنغاي سنة ١٤٩٨م والتقى باسكيا الحاج محمد وألف له مؤلفا أجاب فيه عن امور فقهية كانت تشكل عليه^(٢٢٢).

والمغيبي عدة مؤلفات اسلامية وردت بعضها في اقتباسات علماء غربي أفريقية^(٢٢٣). جاء كثير من الطلاب من شتى بقاع غربي أفريقية لتلقي العلم على مشايخ تنبيكت وجنى وجاو وكانو وكاتسينا وعسرغمو والاتا. ورحلوا الى المغرب ومصر والشام والحجاز والعراق لهذا الغرض، بجانب أداء فريضة الحج. وقد اشتهر بعض علماء غربي أفريقية بأنهم كانوا «رحلة»^(٢٢٤)، منهم الفقيه مخلوف بن علي البلبالي الذي تلقى تعليمه في معاهد غربي أفريقية، في والاتا وتنبيكت، ثم رحل الى المغرب ودرس على يدي ابن غازي^(٢٢٥) وغيره. ورحل عالما ومعلما الى كانو وكاتسينا وغيرها من بلاد غربي أفريقية^(٢٢٦) ورحل للمرة الثانية الى المغرب - مراکش. ولم يعد الى بلده الا عندما اوشك على الهلاك^(٢٢٧).

ويلى البلبالى فى النشاط والرحلات العلمية الفقيه محمد بن أحمد التآذختى الذى رآى الى تكدة للقاء المغبلى ورحل الى كاتسينا ومكت بها الى أن تولى قضاءها^(٢٧٨).

وممن عرف بالرحلات العلمية الفقيه عبدالرحمن التميمى الذى رآى الى فاس من تنبكت وعبدالله سك الفلاتى الذى رآى الى اجاديس وفران وغيرها^(٢٧٩)، ومحمد الأمين الكانمى الذى طلب العلم فى المغرب^(٢٨٠) والشىخ عثمان بن فودى الذى رآى مع استاذة الى اجاديس^(٢٨١).

ووجد علماء فزانىون آاءوا الى بلاد الهوسا، أمثال الشىخ رمضان بن أحمد الذى استوطن بلدة زنفرا (زاريا) الهوسية، وكان من المؤلفين وقد ذكر بللو بعضها^(٢٨٢).

أما علماء شنقيط فى موريتانيا الحالية، فقد كانوا أيضا على صلة دائمة مع غربى افريقية منذ ظهور الاسلام، ومن هؤلاء: سيدى عبدالله بن أحمد دام^(٢٨٣)، فى صدر القرن الثالث عشر الهجرى (١٩م) الذى آجول فى مناطق السنغال واتآذ له بها أولآدا. والمآآار ابن بون الجكنى الذى وأصل رسالته التعليمية فى غربى افريقية على الرغم من آاجة طلابه الىه فى شنقيط. وعند آداء مهمته عاد الى بلاده يرافقه كبار طلابه اعترافا منهم بفضلهم وأهميته^(٢٨٤). وقد اشاد به الشنقيطى^(٢٨٥).

وعرف العلماء الودانىون^(٢٨٥) فى تنبكت، منهم سيدى أحمد الفزانى بن محمد بن محمد بن يعقوب الحاجى اليعقوبى الودانى الذى تتلمذ على والد أحمد بابا^(٢٨٦). ووجد علماء تنبكتيون ارتحلوا الى ودان، منهم سيدى الياس، الذى أقام بودان وتزوج منها ومات ودفن بها^(٢٨٧).

لقد اندحر معظم علماء تنبكت من أصول صنهاجية بربرية، وحلوا محل العلماء الذين ينآدرون من أصول البلاد فى المراكز التعليمية الهامة منذ نهاية حكم أسكيا الحاج محمد^(٢٨٨).

ونآد فى الجزء الشرقى من غربى افريقية - بلاد البرنو - أن لعلماء المغرب عامة وتوات آاصة فضلا كبيرا فى اعناش الحياة العلمية ببلاد برنو. وعرف علماء توات عند أهل برنو بـ «المرباطين» وذلك فى القرن التاسع الهجرى (١٥م)^(٢٨٩).

ومما يدل على أهمية دورهم التعليمى ان سلطان البرنو كتب اليهم سنة ٨٤٣هـ/١٤٣٩م يطلب منهم المآىء الى بلاده لمواصلة رسالة اسلافهم التعليمية وانهم سيكونون فى أمن وأمان^(٢٩٠).

وتولى علماء مغاربة أعلى المناصب الدينية في بعض مناطق غربي افريقية، منهم ابو عبدالله محمد بن وانسول السلجماسي الذي تولى القضاء في بلاد كوكو عندما كانت تحت حكم السلطان الماللي ماري جابه الثاني (١٣٥٩/١٣٧٣م). ولقد استقى ابن خلدون معظم معلوماته عن ملوك مالي من ابن وانسول هذا. وكانت المدينة عامرة بفضل الناس من المغاربة^(٢٩١).

وعندما زار ابن بطوطة دولة مالي في حوالي منتصف القرن الرابع عشر التقى فيها بعدد من مسلمي شمالي افريقية المقيمين هنا، منهم محمد بن الفقيه الجزولي وصهره الفقيه المقرئ عبدالواحد^(٢٩٢).

وجذبت الحركة التعليمية في مالي بعض علماء الأندلس، أمثال علي بن احمد بن محمد بن عبدالله الوادي أشي (ت ٧٢٤هـ/١٣٢٣م) والد ابن الملحن التكروري (ت ٨٠٤هـ/١٤٠١م) صاحب كتاب (طبقات الأولياء) ومارس عليّ التدريس لا سيما تدريس اللغة العربية، ثم رحل الى القاهرة وفيها انجب ابنه ابن الملحن^(٢٩٣).

ب - مع بلدان غربي افريقية بعضها البعض :

أما التبادل التعليمي بين معاهد غربي افريقية المختلفة فقد كان واضحا أيضا. وقام الحج بدور كبير فيه، لأن حجاج الجناح الغربي من غربي افريقية كانوا يمرون في طريقهم الى الحج بمدن الجناح الشرقي منها. فيلتقي العلماء بعضهم ببعض سواء في الذهاب أو المجيء. ويتبادلون ما عندهم من معارف ويتلمذون على بعضهم البعض.

واضافة الى ذلك فان أهم بعثة تعليمية ذكرتها المصادر جاءت من مالي الى بلاد الهوسا وبرنو، وهي البعثة الونفارية^(٢٩٤). ومما لا شك فيه أن هؤلاء العلماء كانوا من ركانز معاهد تنبكت وجنى وجاو. ومنذ ذلك الحين أخذ العلماء التنبكتيون خاصة يتوافدون على بلاد الهوسا وبرنو أمثال الفقيه مخلوف البلبالي والتاذختي^(٢٩٥)، ومنهم من أسس معهدا تعليميا، مثل معهد الحنبليين في كاتسينا^(٢٩٦).

وعلى الرغم من ان المصادر قد اغفلت ذكر الطلاب الذين وفدوا على تنبكت من مناطق الهوسا ويزنو إلا أن المنطق يقتضي أن يكون بعض طلاب هذه البلاد من بين المتعلمين في تنبكت، وذلك اذا علمنا أن العالم الباغرمي «لولو» قد رحل الى تنبكت لتلقي العلم في مطلع القرن السادس عشر^(٢٩٧) وهو من منطقة أبعد من برنو.

ج - مع مصر:

لم تكن صلة مصر بغربي افريقية صلة تجارية^(٢٠٠) فحسب، بل كانت صلة ثقافية تعليمية ايضا. وقد تركت هذه الصلات بصمات قوية في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في مصر.

ومن العلماء الذين وفدوا من غربي افريقية الى مصر أبو محمد يوسف بن عبدالله التكروري. الذي شيد المصريون على قبره قبة ويجانبها مسجدا جامعاً عرف به «جامع التكروري» وعرف حيه بـ «بوقلاق الذكور»^(٢٠١) والشيخ راشد بن عبدالله التكروري (ت ٧٩٦هـ/١٣٩٤م)، الذي كان من أعيان العلماء. وله جامع عرف به «جامع راشد» عند بركة الحبش^(٢٠٢)، والشيخ فاتح بن عثمان التكروري (ت ٦٩٥هـ/١٢٩٣م)، الذي لازم أحد مساجد دمياط للتعليم والعبادة حتى عرف باسمه «جامع فتح»^(٢٠٣)، والشيخ صبيح ابن عبدالله التكروري الكلواتسي الذي ذهب الى دمشق عالماً ومتعلماً (ت ٧٣١هـ/١٣٣٠م)^(٢٠٤). والشيخ عبدالملك بن علي الكانسي الذي اشتغل بالتعليم في مصر سنة (٧٢٠هـ/١٣١٨م)^(٢٠٥) والشيخ محمد بن أحمد بن عثمان بن عبدالله بن سليمان بن العباس الحسار العز للتكروري المعروف بـ «العز التكروري» أو «العز الغانسي» (ت ٨٥٧هـ/١٤٥٣م)، الذي حفظ القرآن كله وتلمذ على مشاهير الفقهاء المصريين^(٢٠٦).

ومن العلماء المشاهير الذين قضا زماً في مصر في طريقهم من وإلى الحج وتبادلوا المدارس مع فقهاء مصر: أحمد بن عمر أقيت ومحمود بن عمر أقيت والعاقب بن محمود أقيت ووالد أحمد بابا ومحمد بغيح ومحمد التاذخني والعاقب الاتصمني ومحمود كعت وصديق تعلي ومحمد الكشناوي وعمر بن عثمان الفلاتي وعبدالمعز التكروري وصالح الفلاتي ومحمد الأمين الكانسي^(٢٠٧).

وعندما كثر عدد المقيمين بمصر والوافدين من غربي افريقية أسس لهم رواق خاص بالأزهر عرف به «رواق التكروري»^(٢٠٨) بالإضافة الى مدرسة ابن رشيق بالفسطاط التي أنسها أهل كاتم^(٢٠٩).

ومن العلماء المصريين الأزهريين الذين أفاد منهم وتلمذ عليهم وتدارس معهم بعض الوافدين من العلماء والطلاب والحجاج الذين قدموا الى مصر طلباً للعلم أو طلباً للحج من جميع أرجاء غربي افريقية: خالد الأزهري (ت ٩٠٥هـ/١٤٩٩م)^(٢١٠) والسيوطي^(٢١١) والقشندني^(٢١٢) (ت ٩٢٢هـ/١٥١٦م) إبراهيم بن علي بن أحمد، وهو غير صاحب صحب الأعشى، والشيخ زكريا (ت ٩٢٦هـ/١٥١٧م)^(٢١٣) وإبراهيم القسدي (ت

٩٣٢هـ/١٥٢٥م)^(٢١٢)، والقانيان شمس الدين بن حسن بن علي بن عبدالرحمن (ت ٩٣٥هـ/١٥٢٨م)^(٢١٣)، وناصر الدين محمد بن حسن (٩٥٨هـ/١٥٥١م)^(٢١٤)، والأجهوري (ت ٩٥٧هـ/١٥٤٩م)^(٢١٥)، والأرميوني (ت ٩٥٨هـ/١٥٥١م)^(٢١٦)، والتاجوري (ت حوالي ٩٦٠هـ/١٥٥٢م)^(٢١٧)، والبكري (ت ٩٩٤هـ/١٥٨٦م)^(٢١٨).

ويبدو من تاريخ العلاقات التعليمية الثقافية بين مصر وغربي افريقية أن العصر الذهبي لها كان في فترة دولة المماليك (٦٤٨-٩٢٢هـ/١٢٥٠-١٥١٧م) وهي الفترة التي ازدهر فيها التعليم بغربي افريقية.

د - مع السودان وادي النيل :

عندما سادت الثقافة الاسلامية العربية في غربي افريقية بصورة أوسع، وقبل أن تتمكن في السودان وادي النيل كان من البدهي أن تمتد آثار غربي افريقية لسودان وادي النيل لتجاور المنطقتين ولمرور طرق الحج بالسودان. وأقام كثير من الأفراد في السودان من أجل الرزق واصبحوا سودانيين. وكثرت اعدادهم بمرور الزمن حتى اصبحنا نسمع بجماعات التكاثر تلاميذ في حلقات علماء السودان وادي النيل.^(٢١٩) وأضحت لهم مشيخات خاصة بهم في شرقي السودان^(٢٢٠).

هـ - مع الحجاز :

كانت علاقة الحجاز بغربي افريقية روحية في الأساس الأول وتعليمية في المقام الثاني. كان الحجاج يترددون على علماء الحرمين يتكلمون عليهم. وكانت هناك أوقاف في مكة والمدينة يصرف من ريعها على المجاورين والعلماء والطلاب الذين انقطعوا للدراسة والعبادة. ومن الذين اسهموا فيها من سلاطين غربي افريقية الحاج اسكيا الذي اشترى حدائق في المدينة وقفها على أهل تكرور^(٢٢١).

ولعل من الأبحاث الهامة ابراز دور علماء غربي افريقية في الحياة الثقافية والتعليمية والدينية بالحجاز.

المبحث العاشر: أهداف التعليم الاسلامي في غربي افريقية قبل الاستعمار :

لقد كان الهدف الأساسي من التعليم الاسلامي منذ نشأته هدفا دينيا، وهو معرفة الله سبحانه وتعالى وكيفية عبادته. وعندما يعرف الإنسان ربه وكيفية عبادته ويتخلق بتأخلاق الاسلام يصبح فردا صالحا في مجتمع صالح.

اما الأهداف الفرعية فهي الأهداف الدنيوية التي يحث عليها الشرع مثل العمل الشريف وتحسن القيام بواجبات الفرد المختلفة في مجتمعه وتبوأ المناصب الاجتماعية العالية مثل التدريس والافتاء والقضاء الخ.

وقد اتجه التعليم الاسلامي في غربي افريقية منذ بدايته الى اصلاح النفس البشرية المسلمة واصلاح المجتمع الاسلامي واعداد الفرد للقيام بواجب الدعوة الى الاسلام.

فعبدالله بن يس^(٢١٢) اصدق مثال على ذلك. فقد اختاره استاذ السجلماسي وجاج ابن زللو بناء على طلب من غالم القيروان ابي عمران الفاسي استاذ وجاج ليصطحب رئيس جدالة يحيى بن ابراهيم (في أواخر النصف الأول من القرن الخامس الهجري) ويقوم بمهمة تعليم هذه القبيلة أمور دينها.

ولصلايته في الدين عاداه الجهلاء من العلماء والعامة فلجأ الى رباط في جزيرة بحوض نهر السنغال.

في ذلك الرباط قام ابن يس ومعه مجموعة صغيرة من قومه باتباع حياة اسلامية مثالية تسامح بها الناس وتوافدوا عليه حتى اصبحت قوة كبيرة.

لقد كان منهج هذا الرباط هو تربية الفرد المسلم تربية اسلامية متينة، وهدفه اقامة المجتمع الاسلامي السليم على اكتاف أفراد دعاة ملتزمين بتعاليم الاسلام في كل شيء. ومن خلال التربية الصارمة خرج هؤلاء المرابطون لدعوة الناس عندما بلغوا نحواً من ثلاثة آلاف. ثم قادوا حركة جهادية كانت أساس قيام دولة المرابطين وسبباً في القضاء على دولة غانة الوثنية سنة ١٠٧٦م، وفتح المجال أمام دعاة المرابطين في غربي افريقية ليكملوا دور التجار الذي بدأوه من قبلهم.

ونجحت حركة ابن يس في تحقيق أهدافها عن طريق التعليم فقصت على البدع والخرافات وأنجحت روح الجهاد وحُب العلم وبنت بين قبائل الصحراء ومناطق السنغال^(٢١١).

وكذلك عثمان بن فودي كان مثلاً حياً لأهداف التعليم الاسلامي في غربي افريقية - اصلاح النفس البشرية بالتربية ليصلح بذلك المجتمع. فهو من خلال مؤلفاته ومجالس وعظه يعرف الناس بالعقيدة السليمة والسلوك السليم وفقه العبادات والمعاملات وفقه الحلال والحرام والجهاد. ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته أو مجلس من مجالسه من هذه الامور. فمثلاً كتابه «بيان وجوب الهجرة على العباد»، وعلى الرغم من أن محور الكتاب

هو الجهاد الا أنه تناول العفو والصفح والمؤاخاة والأدب بين الناس (الفصل الحادي والخمسون من الكتاب) ومنع الظلم والنميمة (الفصل ٥٢) والخصال المحمودة للأمرء وغيرهم (الفصل ٥٤) الخ.

ونجح الشيخ عثمان في إقامة الدين الصحيح في بلاد الهوسا عن طريق التربية والتعليم وتخرج على يديه الدعاة الذين قادوا الحركة الإصلاح وإقامة الدولة على أركان قوية.

ومن خلال الدراسة لحياة المعلمين في معاهد التعليم بغربي افريقية يتضح لنا أن من أهم أهداف التعليم هي تقويم سلوك المتعلمين وتدريبهم العملي على الاهتمام بأداء الفروض بالقوة الحسنة.

فقد عرف المعلمون بالحزم والتدبير وحرصهم لحقرام القرآن ومجالس العلم والعلماء في نفوس تلاميذهم. ووصل الطلاب في تقديرهم لمعلمهم أن يرافقهم في أسفارهم، وكان عثمان بن قودي مثالا لذلك عندما رافق استاذة جبريل بن عمر في أسفاره. ان مزية التقدير والتوقير للعلماء التي وجدت في التعليم الاسلامي القديم لا نظير لها في نظام التعليم الحديث في البلاد الاسلامية أو الأوروبية^(٢٢٥).

خاتمة:

ان القارىء لهذا البحث المختصر يتبين له أن الحياة التعليمية في غربي افريقية قبل الاستعمار تشبه الى حد كبير الحياة التعليمية في البلاد الاسلامية الأخرى. واذا كان غربي افريقية قد تأثر بما كان سائدا في بقية البلاد الاسلامية الأخرى من علوم وثقافة وصوفية، وأفاد كثيرا من منتجات هذه البلاد فانا لا نستطيع أن نقول - اعتمادا على ما وصل الينا من وثائق - انه ساهم بنصيب وافر في هذه الثقافة، ولكننا نستطيع أن نقول إنه اساهم هام، مكثرا من تلص معالم تاريخ الحضارة الاسلامية في هذه البقعة الهامة من العالم الاسلامي.

وسيشعر القارىء أو الزائر لغربي افريقية - الآن -، أنه على الرغم من توالي القرون وتبدل الظروف الاجتماعية والسياسية، فقد ظل التعليم الديني الاسلامي محافظا على روحه الاصيل.

وان القارىء لهذا البحث يخرج بنتائج هامة من بينها أن التعليم الاسلامي في غربي افريقية قد نجح في خلق الشخصية الاسلامية المتميزة التي أسهمت في قيام حضارة اسلامية نقلت المجتمع الافريقي من حضارة الجاهلية الى حضارة الاسلام.

هوامش وتعليقات

* نعني بها المنطقة الواقعة ما بين بحيرة تشاد شرقاً والمحيط الأطلسي غرباً. ويحدها من الجنوب المناطق الاستوائية ومن الشمال المناطق الجنوبية للصحراء الكبرى، وتقع تقريباً بين خطي عرض ٩ و ١٧ درجة شمال خط الاستواء.

ولعرفة المزيد من المعلومات عن هذا الاصطلاح، انظر: الدعوة الإسلامية في غربي إفريقيا للدكتور حسن عيسى عبد الظاهر، ص ٣٤-٣٧، ورسالتنا: (تاريخ التعليم الإسلامي في معاهد غربي إفريقيا قبل الاستعمار ص ٥٢، ٥٠، ودولة مالي الإسلامية، للدكتور طرخان، ص ٥٤... الخ.

(١) انظر: ابن هشام: السيرة النبوية تحقيق السقا والاباري وشليبي، شركة الحلبي، مصر ١٩٥٥م، المجلد الأول ج ٢، ص ٤٩٤.

المسجد: المعهد الأول للتعليم عند المسلمين، بحث الدكتور حسين أمين نشر بمجلة كلية آداب جامعة الاسكندرية، العدد الثاني والعشرين لسنة ١٩٦٨م، ص ١٥ وما بعدها.

الدكتور أحمد شليبي: تاريخ التربية الإسلامية - رسالة دكتوراه منشورة في مكتبة النهضة المصرية مصر، ١٩٧٣ ص ١٠٣-١٠٤.

(٢) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة «مسجد» ومادة «تعليم».

(٣) انظر: آدم عبدالله الأتوري: موجز تاريخ نيجيريا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م ص ١٥٠.

(٤) انظر: المقرئزي: الخطط المقرئزية، مطابع النيل، القاهرة ١٣٣٦هـ ج ٣، ص ٢١٨.

وأسماء فهمي، مبادئ التربية الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٢٩هـ ص ٣٣.

(٥) أبو عبدالله عبدالعزيز: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، جزء من كتاب المسالك والممالك، راندوم، الجزائر ١٨٥٧م، ص ١٧٥.

(٦) المصدر السابق (المغرب...) ص ١٧٥.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون يذكر أن عقبة بن عامر ابن عبد القيس الذي افتتح بأمر عمرو ابن العاص مدينة غدامس التي كانت بولاية النيجر الشرقية سنة ٦٦٢م افتتح كذلك في السنة التالية، وادان وكورا من بلدان غربي إفريقيا. (العبر، طبعة دار الكتاب اللبناني المجلد الثالث، ص ٢١). ويذكر ابن عذاري المراكشي أن عقبة اتحد في حملته الثانية إلى غربي إفريقيا من بلاد المغرب، ووصل إلى غانة عن طريق وادان وبنى مساجد فيها. (أحمد بن عذاري المراكشي - البيان للعرب في اختصار ملوك الأندلس والمغرب - تحقيق كولان ويرونيسان دار الثقافة - بيروت - ج ١، ص ٢٧) وهذا النص يدلان على أن الوجود الإسلامي في غربي إفريقيا بدأ منذ القرن الأول الهجري. وإن المساجد المشار إليها في هذا النص الثاني كانت أول نواة للتعليم الإسلامي في غربي إفريقيا.

(٧) ويتضح من نص البكري وابن خلدون وابن عذاري المشار إليها سابقاً أن أي مؤرخ لتاريخ التعليم الإسلامي في غربي إفريقيا لا بد له من أن يرجع بدايات هذا التعليم إلى القرن الأول الهجري، مع

ملاحظة أنها كانت بدايات متواضعة تناسب ظروف وطبيعة التغلغل البطيء للإسلام في مناطق غربي افريقية.

(٨) أنشأها توارق مغشرن في نهاية القرن الخامس الهجري (١١م) - انظر تاريخ السودان، ص ٢١ . وهي الآن جمهورية مالي.

(٩) أسست على الأرجح حوالي القرن الثاني الهجري (انظر: تاريخ السودان ص ١٢) وهي الآن في مالي، جنوبي تنبكت.

(١٠) هي الدولة التي خلفت دولة مالي في غربي افريقية.

(١١) Paniker, K.M.: The Serpent and the Crescent:
A History of the Negro Empire of
Western Africa, Bombay, 1963, P. 261.

(١٢) إحدى إمارات بلاد الهوسا، وهي الآن من بلدان نيجيريا.

(١٣) إحدى إمارات بلاد الهوسا في ذلك الزمان، وهي الآن عاصمة الاقليم الشمالي النيجيري.

(١٤) انظر: عبدالله بن فودي: ايداع النسخ من أخذت من الشيخ مخطوط بكلية عبدالله بايرو - جامعة أحمدو بللو - نيجيريا - رقم ١٣٥.

(١٥) هي الآن بلاد تشاد.

(١٦) Palmer (H.R): "Two Sudanese Manuscripts of the
17th C.", B.S.O.A.S., 5(1928-30),P.547

وابراهيم صالح بن يونس: تاريخ الاسلام وحياة العرب في امبراطورية كانم - برنو، شعبة أبحاث السودان - كلية الآداب - جامعة الخرطوم - الخرطوم، ١٩٧٠، ص ٨٣-٩١.

(١٧) انظر: القاضي محمود كعت التنبكتي: تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجويش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار، نشر هوداس ودلافوس، مطبعة بردين باريس ١٩١٣م ص - ١٧٢-١٧٤.

السعدي (عبدالرحمن بن عبدالله بن عمران بن عامر - ت بعد سنة ١٠٦٦هـ/١٦٥٥م). تاريخ السودان، نشر هوداس وينوا، باريس ١٨٩٨م، ص ١٦٩.

(١٨) ان كلمة اسكى أو اسقيا أو اسكيا، لقب اتخذ محمد بن أبي بكر الطوري كبير قادة سني علي الذي ورثت أسرته عرش مالي بعد وفاة سني علي وتلقب أبناءه بهذا اللقب.

وكلمة «سنى» بمعنى المحرر.

(١٩) تاريخ السودان، ص ١١.

(٢٠) انظر تفاصيل ذلك في: تاريخ السودان، ص ٢٠-٢١.

(٢١) انظر: الدكتور عبدالرحمن زكي: الاسلام والمسلمون في غربي افريقية مطبعة يوسف، القاهرة، د.ت.ص ١٥٢.

(٢٢) تاريخ السودان، ص ٢١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٦ ويلاحظ في هذا النص وغيره أحيانا: أن السعدي يستعمل ضمير المؤنث للمذكر، وذلك لعجمته.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧، تاريخ الفتاش، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.

(٢٥) تاريخ السودان، ص ٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨ و ص ٥٦-٥٧ والفتاش، ص ٣٢، والعبر لابن خلدون، ج١ طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٥٦م ص ٤١٥.

(٢٧) Leo Africanus: The History and Description of Africa (translated and collected by: John Pory), London, 1600

(٢٨) انظر تاريخ السودان، ص ٥٧، ١٠٨، ١٢١، ١٢٢، ١١٠، ١٢١ - نيل الابتهاج، ص ١٨٠-٢٨١، تاريخ الفتاش ص ١٢٣.

(٢٩) هكذا رسمه السعدي في تاريخ السودان وصاحب الفتاش (ص ١٧٢). أما الكتاب المحدثون فمعهم من يرسمه «سكوري» أو «سانكوري». وقد رسمه كراداه فو «سكورة» ولعل هذا خطأ من المترجم الذي نقل مادة تنبكت الى العربية بدائرة المعارف الاسلامية.

(٣٠) الفتاش، ص ١٢١.

(٣١) تاريخ السودان، ص ٦٢.

Levtizion, N. : Ancient Chanah and Mali, London, 1973.

ويذكر هذا المرجع أن هذه المرأة ربما تكون من قبيلة التوارق.

(٣٢) تاريخ السودان ص ١١١.

(٣٣) المصدر نفسه ص ٢١-٢٢.

(٣٤) تاريخ السودان ص ١١٨، ١٦٩، ٥١، ٥٣، ٥٥.

Levtzion, Ancient Chanah and Mali, Op. Cit., p.204

ويخطئه الدكتور أحمد فؤاد بليغ في قوله ان هذا المسجد كان في جنى انظر ذلك في: عبدالرحمن السعدي - عصره وكتابه تاريخ السودان - مقال نشر بالمجلة التاريخية المصرية. المجلد العشرون (١٩٧٣م) ص ١٠٣ وكذلك يخطئه الدكتور عبدالرحمن زكي في مقاله: المراجع العربية للتاريخ الاسلامي في غربي افريقية، نشر في مجلة الجمعية المصرية التاريخية للحاضرات العامة الموسم الثقافي ١٩٦٧/٦٨ ص ٢٧ ولنا معها مناقشات في غير هذا البحث.

(٣٥) تاريخ السودان ص ٢٢-٥٠ وكثيرا ما عرف بجامع محمد نقي - انظر للمصدر نفسه، ص ٢٥٦،

٢٣٩ ، ٢١٥ .

(٣٦) المصدر نفسه ص ٢٢ .

(٣٧) المصدر نفسه ، ص ٥١ ، ١٠٩ .

(٣٨) نقلا عن الدكتور عبدالرحمن زكي : الاسلام والمسلمون في غربي افريقية مرجع سبق ذكره ، ص ١٥٣ .

(٣٩) المصدر السابق ص ١١٠ .

(٤٠) تاريخ الفتاش ، ص ١٢٢ .

(٤١) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ .

(٤٢) تاريخ السودان ، ص ١٤٦ .

(٤٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٥ .

(٤٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ٩١ ، ١٨٦ .

(٤٦) المصدر نفسه ، ص ٩١ .

(٤٧) يقول الدكتور الغربي في مؤلفه القيم : « بداية الحكم المغربي في السودان الغربي » ، ص ٥٤٧ :
(وحظيت تنبكت وجامعتها بسمعة مدوية في العالم الاسلامي مثل السمعة التي حظيت بها فاس والقاهرة وتونس ، وقد رأينا الطلبة يتوافدون لطلب العلم بتنبتك من مراكز والجهات البعيدة السودانية...) .

Ward, W.E.F.: A History of Africa, London, 1960, P.55. (٤٨)

Hogben, S.J.: The Muhamadan Emirates, London, 1930, P.46,50

Lady Lugard: A Tropical Dependency..., London, 1964, P.202

Oliver, R.: The Dawn of African History, Oxford, 1961, P.34

الدكتور حسن احمد محمود : الاسلام والثقافة العربية في افريقية ، مصر ١٩٦٣ ، ص ٢٧١ .

Leo Africanus, op. cit, Vol. III, P.824. (٤٩)

كانت غلطة القديمة عبارة عن مدينتين ، احدهما اسلامية والأخرى وثنية وعرفت الوثنية بـ « الغابة » حيث كان يسكن الملك الوثني وجماعته قبل عموم الاسلام في غلطة .

(٥٠) انظره في رسالتنا للدكتوراه: (تاريخ التعليم الاسلامي في معاهد غربي افريقية قبل الاستعمار)، ص ١٩٤-٢٣٥، السعدي، كعت، الوالتي... الخ.

(٥١) انظر: تاريخ السودان ص ١٦.

(٥٢) للمصدر نفسه ص ٧٠.

(٥٣) حولية كانوا، ص ٧٧.

(٥٤) من العلماء الواقفين الى كانوا.

(٥٥) حولية كانوا، ص ٧٧.

(٥٦) انظر: محمد بللو اتفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة ١٩٦٤، ص ٢١٠.

(٥٧) تعني عندهم سلطان أو حاكم.

(٥٨) Hodakin, T.: Nigerian Perspectives, An Historical Anthology, London, 1960, p.17, 19.

(٥٩) انظر جمهورية نيجيريا الجديدة، مرجع سبق ذكره ص ٢٥.

(٦٠) Palmer: Two Sudanese Manuscripts of the 17th c. B.S.O.A.S., Vol. 15, (1928 - 30) P. 542.

(٦١) للمصدر نفسه ص ٥٤٧.

(٦٢) انظر الآثوري، الموجز، مرجع سبق ذكره ص ٦٨.

(٦٣) انظر: الدكتور محمد اسعد طلس: التربية والتعليم في الاسلام.

دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٧، ص ٧٨.

(٦٤) انظر: ابن مسكويه: تهذيب الآخلاق وتطهير الأعراق، نشر محمد المازني، القاهرة ١٢٩٨هـ ص ٣٤.

(٦٥) للمكان نفسه.

(٦٦) المقدمة، ص ١٠٤٢-١٠٣٨.

(٦٧) يعني تونس الحالية.

(٦٨) انظر الآثوري، الموجز، مرجع سبق ذكره ص ٩٤.

(٦٩) تاريخ الفتاش، ص ١٨٠.

(٧٠) يلاحظ انه يسميه مكتبا، والآخرين يسمونه كتبا، وللعني واحد.

(٧١) للمكان نفسه.

(٧٢) تاريخ السودان، ص ٥٨.

(٧٣) انظر في ذلك: التربية في السودان، مرجع سبق ذكره ص ٨٢ الهامش، رحلة ابن جبير، ص ٢٦٠.

(٧٤) للموجز، مرجع سبق ذكره ص ٩٤.

- (٧٥) الثقافة العربية في نيجيريا، مرجع سبق ذكره ص ٩٤-٩٠.
- (٧٦) المرجع نفسه، ص ٩٦.
- (٧٧) المكان نفسه.
- (٧٨) تاريخ الفتاش ص ١٨١.
- (٧٩) تاريخ السودان، ص ٤٥.
- (٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٦-٢٦٧.
- (٨١) Kano Chronicle, op. cit., p.8
- (٨٢) انظر اتفاق الميسور، مرجع سبق ذكره ص ٥١.
- (٨٣) انظر ايداع النسخ، مصدر سبق ذكره، ص ٥١-٥٠، من ص ٩٧.
- (٨٤) المصدر نفسه من ص ٧٤.
- (٨٥) Palmer: Bornu Sahara and Sudan, London, 1936, pp. 14-15.
- (٨٦) Ibid, P. 19
- (٨٧) Palmer: The Two Sudanese Manuscripts of the 17th C., op. cit., pp 541 - 60.,
- (٨٨) Ibid, p.546.
- (٨٩) Palmer: The Bornu., op. cit., p. 35.
- (٩٠) Kano Chronicle, p. 81.
- (٩١) Ibid, p.87.
- (٩٢) Loc. Cit.
- (٩٣) انظر: الدكتور علي أبو بكر: الثقافة العربية في نيجيريا، رسالة دكتوراه، ص ١٠٦.
- (٩٤) المراجع والمكان نفسيهما.
- (٩٥) المرجع نفسه، ص ١٠٧-١٠٨.
- (٩٦) انظر: المرجع نفسه - ط١ مؤسسة عبدالحفيظ البساط، بيروت ١٩٧٢م ص ١٥٩-١٦٨.
- (٩٧) الثقافة العربية في نيجيريا - مرجع سبق ذكره، ص ١١٠.
- (٩٨) المرجع نفسه، ص ١١١.
- (٩٩) المكان نفسه.
- (١٠٠) نفس المرجع، ص ١١٢.
- (١٠١) نفس المرجع، ص ١١٣-١١٤.
- (١٠٢) تاريخ السودان، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤، ص ٤٧.

- (١٠٣) نفس المكان.
- (١٠٤) نفس المكان.
- (١٠٥) يعني عام ١٩٩٩/١٥٩١م، وهو عام الغزو المراكشي لدولة سنغلي الإسلامية.
- (١٠٦) المصدر نفسه ص ١٤٦.
- (١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥١.
- (١٠٨) المصدر نفسه، ص ٥٢.
- (١٠٩) المصدر نفسه، ص ٧٧، ٥١، ٥٢.
- (١١٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.
- (١١١) Trimingham, J.S.: A History of Islam in West Africa, Oxford, 1970, P. 159.
- (١١٢) انظر: نعيم قداح: افريقية الغربية في ظل الاسلام، وزارة الثقافة والارشاد القومي، مديرية التأليف والترجمة، كوناكري، ١٩٦٠، ص ١٤٤.
- (١١٣) A. Rahman I. Doi: Islamic Education in Nigeria - II th Century To 20 Th Century' An article in the Bulletin of Islamic Culture; Jan., 1972, P.5.
- وذلك عند تناوله موضوع التعليم الاسلامي في بلاد اليبوربا جنوبي دولة نيجيريا.
- (١١٤) انظر تاريخ السودان، ص ١٤٢.
- (١١٥) انظر: ابن يونس مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧.
- (١١٦) انظر: الدكتور الغربي: بداية الحكم المغربي للسودان الغربي، ص ٥٥١.
- (١١٧) انظر: محمد جلال عباس - التعليم الاسلامي في افريقية، دور النشأة والازدهار - عصر الطرق الصوفية - مقال منشور بمجلة الأزهر، المجلد ٣٧، ج١ محرم ١٣٨٥/ مايو ١٩٦٥م، ص ٤٢١-٤٢٦.
- وتجدر الإشارة هنا الى أن الاستعمار الفرنسي - البريطاني - الألماني - الإسباني .. لم يدخل الى غربي افريقية في سنة واحدة، بل تغلغل بأساليب مختلفة خلال الفترة من منتصف القرن التاسع عشر - تقريبا - الى مطلع القرن العشرين. انظر في ذلك: استعمار افريقية للدكتور زاهر رياض، موجز تاريخ افريقية لرونالد أوليفر وجون فيج، ترجمة الدكتور دولة صادق.... الخ.
- (١١٨) انظر: الفتاش، ص ٥٩، ص ٦٥، تاريخ السودان، ص ١٧، ٧٢. البكري، المغرب، ص ١٧٨.
- Leo Africanus, op. cit., p. 825.
- (١١٩) تاريخ السودان، ص ٣٨.
- (١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٦، ٤٢.
- (١٢١) انظر أمثلة ذلك في حولية كانو.
- (١٢٢) انظر: تاريخ السودان، ص ٦٥، الفتاش ص ٤٤٣-٤٤٤.

- (١٢٣) تاريخ السودان، ص ٧٢.
- (١٢٤) كعت، ص ١٠-١١.
- (١٢٥) تاريخ السودان، ص ٧٦.
- (١٢٦) للمصدر نفسه، ص ٦٠-٦١.
- (١٢٧) للمصدر نفسه ص ٨٩.
- (١٢٨) المصدر نفسه، ص ١١١-١١٢. ولزيادة الأمثلة، انظر: للمصدر نفسه، ص ١١٢، تاريخ السودان، ص ٥٢، ص ٤٤-٤٥.
- (١٢٩) انظر: الفتاش ص ٧٣.
- (١٣٠) Trimingham, A History of Islam in West Africa, OP. Cit. PP. 156 - 160
- (١٣١) Curtin, P.D. Jihad in West Africa, J.A.H. XII, 1 1971.
- (١٣٢) انظر اتفاق المسور، عدة صفحات.
- (١٣٣) الأمثلة على ذلك كثيرة، انظر: حولية كانو: ص ٧٤، الفتاش ص ٥٥، ٥٣، ص ١٧٣-١٨١، تاريخ السودان ص ٧٤.
- (١٣٤) ومثل: فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور لأبي عبدالله الطالب بن أبي بكر الصديق البرتلي الولائي - حققه محمد ابراهيم الكتاني ومحمد جبي - نشرته دار الغرب الاسلامي - بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م وذلك في طبعته الأولى.
- (١٣٥) انظر: تاريخ الفتاش، ص ١٧٣-١٧٤.
- (١٣٦) للمصدر نفسه، ص ١٧٥.
- (١٣٧) انظر: قذاح: افريقية القروية في ظل الاسلام، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٢.
- (١٣٨) تاريخ الفتاش، ص ١٨٥.
- (١٣٩) مفردها ودعة، وهي العملة المستعملة في غربي افريقية في ذلك الوقت.
- (١٤٠) Meek, C.K.: The Northern Tribes of Nigeria, New York, 1969, P.5.P.9
- (١٤١) تاريخ الفتاش، ص ١٣٠.
- (١٤٢) للمصدر نفسه، ص ٥٩، ص ٦٨.
- (١٤٣) للمصدر نفسه، ص ٩٤.
- (١٤٤) للمصدر نفسه، ص ١٤٣.
- (١٤٥) للمصدر نفسه، ص ١٨٠.
- (١٤٦) Meek, op. Cit., p. 8
- (١٤٧) تاريخ السودان، ص ٥٠.
- (١٤٨) وصف افريقية، ترجمة الدكتور عبدالرحمن حميدة، ص ٥٤١.

- (١٤٩) نيل الابتهاج، مصدر سبق ذكره، ورقة رقم ٣٣٩.
- (١٥٠) تاريخ السودان، ص ٥١.
- (١٥١) التربية في السودان من أول القرن السادس عشر الى نهاية القرن الثامن عشر والأسس النفسية التي قامت عليها. وزارة المعارف العمومية، القاهرة ١٩٤٩م، ص ١٥٨-١٥٩.
- (١٥٢) شجرة النور الزكية لابن مخلوف، طبعة القاهرة ١٣٤٩هـ، ص ٣٩٨.
- (١٥٣) انظر في ذلك ترجمته عن نفسه في فتح الشكور، ص ٣٥.
- (١٥٤) انظر الصفحات: ٥، ٨، ٩.
- (١٥٥) انظر الورقات ٦٦، ١١٣، ٣١٧، ٣٣٣.
- (١٥٦) انظر ص ٢٤٧، ٢٦٦.
- (١٥٧) انظر مثلاً، ص ٣٩ (ترجمة احمد بن محمد رقم ١٦)، (وترجمة سيدي أحمد رقم ١٥)، (ص ٥٠ - ترجمة رقم ٢٩..... الخ) -
- (١٥٨) Trimingham, J.S.: The Influence of Islam Upon Africa, London, 1968, p. 9. انظر
- (١٥٩) Lertzion, N.: Muslims and Chief in West Africa, Oxford, 1968, p.23. انظر
- (١٦٠) Curtin.: Jihad in West Africa, op. it pp. 12 - 14 انظر
- (١٦١) Levztion, N., Loc. Cit, p. 27. انظر
- (١٦٢) Ibid, p.28. انظر
- (١٦٣) Trimingham, J.S.: A History of Islam in West Africa Op. lit., p. 158. انظر
- (١٦٤) انظر: قداح: مرجع سبق ذكره، هامش صفحة ١٣٨. (ومن بين المراكز التي اقاموا بها مدارسهم بغربي افريقية والاتا جنوبي موريتانيا الحالية وتتبكت في مالي الحالية) كما تذكر مرجع هذه الفترة.
- (١٦٥) Trimingham and others: Islam in Africa. America, 1969. P.64 (١٦٥)
- (١٦٦) انظر تاريخ السودان، ص ٤٤.
- (١٦٧) انظر: قداح، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٢.
- (١٦٨) تاريخ السودان، ص ٤٥.
- (١٦٩) انظر: الشنقيطي (أحمد بن الآمين): الوسيط في تلجم أدباء شنقيط. للطبعة الجمالية، القاهرة ١٩١١، ص ٤٩١.
- (١٧٠) ما زالت هذه الأساليب تمارس في غربي افريقية كما شهدت ذلك بنفسه.
- (١٧١) انظر: نيل الابتهاج، ورقة ٨٢، ١٨٧.

- (١٧٢) المصدر نفسه، ورقة ٣٢٣.
- (١٧٣) انظر: تاريخ السودان، ص ٢١٧.
- (١٧٤) ايداع النسخ، ص ٨.
- (١٧٥) المصدر نفسه، ص ١٠.
- (١٧٦) تاريخ السودان، ص ٦٥.
- (١٧٧) نيل الابتهاج، ورقة ٣٣٩.
- (١٧٨) تاريخ السودان، ص ٣٨.
- (١٧٩) انظر المصدر نفسه، مثلا الصفحات: ١٥، ١٨، ١٩، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩... الخ وهي كثيرة جدا.
- (١٨٠) للنيل مثلا، ص ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧٧، ١٣٠، ١٤٠، ١٨١، ٢٤٥، ٢٢٣، ٢٢٤.
- (١٨١) المصدر نفسه، ص ٦٦.
- (١٨٢) اتفاق الميسور، مصدر سبق ذكره في أماكن متفرقة.
- (١٨٣) انظر محمد جمال الدين القاسمي: قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تحقيق وتعليق محمد بهجة البيطار، ط٢، دار احياء الكتب العربية - الحلبي، القاهرة ١٩٦١، ص ٧٦.
- (١٨٤) تاريخ السودان والنيل. أماكن متفرقة.
- (١٨٥) انظر: مثلا النيل، ص ٩٠، ١٨١.
- (١٨٦) انظر الكتابين في أماكن متفرقة.
- (١٨٧) انظر: تاريخ السودان أماكن متفرقة.
- (١٨٨) انظر: الاتفاق، مثلا: ص ٣٧.
- (١٨٩) المصدر نفسه، ص ٥٧.
- (١٩٠) انظر مثلا جولية كانو الصفحات: ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ٩٢... الخ. والاتفاق، ص ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٧، ٢٨، ٥٢، ٥٤، ٥٧... الخ.
- (١٩١) انظر: ابن يونس مصدر سبق ذكره، ص ١٢٠.
- (١٩٢) انظر: للدكتور طرخان: دولة البرنو الاسلامية، ص ١٨٣.
- (١٩٣) انظر: الفتاش، ص ٤٨، ٥٤، ١٠٨، ١١١، ١١٦.
- (١٩٤) انظر: صدر الكتاب المذكور، طبعة مكة للمجدية، سنة ١٣٥٤هـ.
- (١٩٥) انظر: ابن يونس، ص ١٢١.
- (١٩٦) المكان نفسه.

- (١٩٧) انظر: تاريخ السودان، ص ٢٣، ٢٩، ٥٠، ٥٣.
- (١٩٨) المصدر نفسه ص ٣٢، ٥٢، ٦١.
- (١٩٩) للمصدر نفسه، ص ٥١.
- (٢٠٠) للمصدر نفسه، ص ٥٨.
- (٢٠١) انظر: كتابات ترمينجهام في تاريخ المنطقة.
- (٢٠٢) انظر: الاتفاق، ص ٤١.
- (٢٠٣) تاريخ السودان، ص ٥٧.
- (٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.
- (٢٠٥) الفتاش، ص ٦٩.
- (٢٠٦) الاتفاق، ص ٦٠، ٦٣.
- (٢٠٧) تاريخ السودان، ص ٥٨.
- (٢٠٨) انظر النيل، ورقة ٣٢٣.
- (٢٠٩) B.O.O Loruntimehim The Segu Tukulor Empire, London , 1972, P. 9.
- (٢١٠) Trimingham, : A History of Islam in W.A., Op. cit, PP. 156-60, Curtin
Op. cit, P. II.
- (٢١١) Meek, op. cit, p.8.
- (٢١٢) افريقية الغربية في ظل الاسلام، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٤.
- (٢١٣) تاريخ السودان، ص ٣٩.
- (٢١٤) يذكر الدكتور الغربي (بداية الحكم المغربي في السودان الغربي ص ٥٥١) ان التعليم في القرى الصحراوية من غربي افريقية كأروان وولاته كان اجباريا على الذكور والاثاث من أبناء الزوايا أو البيوتات العلمية ويذكر ابن بطوطة في تحفة النظار، ص ٤٥٠ - طبعة التحرير: ان من الأمور التي أعجبت في مالي عناية أهلها بالعلم وحفظ القرآن الكريم ويجعلون لأولادهم القيود اذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه. وشاهد مثالا لذلك عند القاضي عبدالرحمن عندما زاره في العيد ووجد أولاده في القيود لتقصيرهم في حفظ القرآن الكريم. وهذا دليل على الزامية القرآن على الأقل.
- (٢١٥) انظر: ايداع النسخ، ص ٣.
- (٢١٦) المصدر نفسه، ص ٣-٢.
- (٢١٧) الفتاش، ص ٥٩، ٩٥، ١١٣.
- (٢١٨) للمصدر نفسه، ص ١٠٨-١٠٩.
- (٢١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٠.
- (٢٢٠) انظر: الدكتور حسن احمد محمود: دور العرب في نشر الحضارة في غربي افريقية، مقال نشر

- في المجلة التاريخية المصرية، المجلد ١٤، سنة ١٩٦٨، ص ٨٦.
- (٢٢١) انظر: تاريخ السودان، ص ٣٢.
- (٢٢٢) المرجع السابق، ص ٨٦.
- Hogben: The Muh. Emirates, op. cit., p. 93. (٢٢٣)
- (٢٢٤) انظر: الفتاش، ص ١٨٠، ١٣٠.
- (٢٢٥) الورقات ٣٣٩-٣٢٨.
- (٢٢٦) تاريخ السودان، ص ٦٢.
- (٢٢٧) تاريخ الفتاش، ص ٩٠.
- (٢٢٨) انظر الوسيط للشنقيطي، ص ٥١٨.
- Hodgkin, Nigeria Perspectives, op. cit, p. 4. (٢٢٩)
- Elmasri, F.H.: The Life of Shehu Usman Dan Fodio Before The Jihad, J.H.S.N., 11,4,1964, P. 440.
- وكرر ذلك في «كتابه احياء السنة واخماد البدعة» ومنمن انتفض بالتعليم الاسلامي بنات الشيخ عثمان، اذ أصبحت الكبرى تلقي دروسا للنساء في الدراسات واصبحت الصغرى «اسماء نانا» شاعرة مرموقة.
- A. Rahman I. Doi: "Islamic Education in Nigeria." انظر:
- Hodgkin, loc. cit. (٢٣٠)
- See: Meek, op. cit., p. 8. (٢٣١)
- (٢٣٢) انظر: تاريخ السودان، ص ٢٩، ٣١، ٣٧، ٤٦، ٥٥، ٦٥، ٢١٨، ٢٩٦، حولية كاتو (K.G.). مصدر سبق ذكره، ص ٧٩، ٨١.
- (٢٣٣) انظر: نيل الابتهاج، ورقة ٦٤، ٦٧ تاريخ السودان، ص ٣٧، ٤٥، ٣٨.
- (٢٣٤) انظر: تاريخ السودان، ص ٣٨، ٤٦، ٥٤ - تاريخ الفتاش ص ٩٤، ونيل الابتهاج، ورقة ٦٧، ٣٢٤.
- (٢٣٥) انظر ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق محمد بن تايوت الطنجي. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥١ ص ١٧.
- (٢٣٦) انظر: تاريخ السودان، ص ٣٨، ٣٩، نيل الابتهاج، ص ٨٢، ابداع النسخ ص ٥٠.
- (٢٣٧) انظر: نيل الابتهاج، ص ٦٦، ٦٧ تاريخ السودان، ص ٢١٨.
- (٢٣٨) انظر: تاريخ السودان، ص ٣٨، ١٤٦.
- (٢٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٨.
- (٢٤٠) انظر المصدر نفسه، ص ٤٦، ١٥٩، تاريخ الفتاش، ص ١٧٢، ابداع النسخ ص ٦.
- The Life of Shehu, op.cit., p. 439.

- (٢٤١) انظر مثلاً: تاريخ الفتاش، ص ١٧٢، تاريخ السودان ص ٣٣.
- (٢٤٢) انظر تاريخ السودان ص ٣٤.
- (٢٤٣) المصدر نفسه ص ٣٣، ٤٦ - ايداع النسخ ورقة ٦.
- (٢٤٤) تاريخ السودان، ص ٢٩، ٤٧.
- (٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.
- (٢٤٦) انظر: ايداع النسخ، ص ٣.
- (٢٤٧) تاريخ السودان، ص ٢١٨.
- (٢٤٨) انظر المصدر نفسه ص ٤٠، ٤٣، ٤٦.
- (٢٤٩) انظر: نيل الابتهاج، ورقة ٦٦، وورقة ٣٠١، وتاريخ السودان ص ٤٦، والايداع ص ٣.
- (٢٥٠) تاريخ السودان ص ٤٦.
- (٢٥١) انظر المصدر نفسه، ص ٤٢.
- (٢٥٢) انظرها في مؤلفه: حسن للحاضرة في اخبار مصر والقاهرة، مطبعة ادارة، الوطن، القاهرة ١٢٩٩هـ / ١٨٨٧م، ص ١٤٤-١٤٣، الايداع ص ٨٧، تاريخ السودان، ص ٢١٨.
- (٢٥٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣.
- (٢٥٤) انظر: الايداع، ص ٣، ٧.
- (٢٥٥) انظر: تاريخ السودان، ص ٤٦، الفتاش، ص ٩٣، علما بأن جامع المعيار هو، القسم الأخير من الكتاب.
- (٢٥٦) تاريخ السودان، ص ٤٦.
- (٢٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٥، الايداع، ص ٨.
- (٢٥٨) انظر: الفتاش، ص ١٨٢.
- (٢٥٩) انظر: الايداع، ص ٣.
- (٢٦٠) انظر: تاريخ السودان، ص ٣٧.
- (٢٦١) لقد عمل صاحب فتح الشكور فهرسا خاصا بالكتب التي ورد ذكرها في كتابه ص ٢٧٧. ٢٩٨ فلينظرها من شاء معرفة المزيد من الكتب الدراسية والثقافية في غربي افريقية وشمالها في تلك الفترة.
- (٢٦٢) انظر: Dubois (F.): Tombouctou LeMysterieuse Paris 1899.
- نقلًا عن الدكتور حسن أحمد محمود: الاسلام والثقافة العربية في افريقيا مرجع سبق ذكره ص ٧٧٣.
- (٢٦٣) انظر: السعدي: تاريخ السودان، ص ٣٧، ٣٩.

- (٢٦٤) انظر: وصف افريقية، ترجمة الدكتور عبدالرحمن حميدة، ص ٥٤١.
- (٢٦٥) انظر في هذا: الدكتور محمد المبارك: بين الثقافتين الغربية والإسلامية، دار الفكر، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ٢٨-٣٠.
- (٢٦٦) انظر: ايداع النسخ، ص ٣.
- (٢٦٧) المصدر والمكان نفسيهما.
- (٢٦٨) انظر: دور العرب في نشر الحضارة في غربي افريقية، مرجع سبق ذكره، ص ٨٠-٨١، والاسلام واللغة العربية في غربي افريقية، مرجع سبق ذكره ص ٧٢، وافريقية الغربية في ظل الاسلام، ص ١٣٩، مسالك الابصار، ج٢، مصدر سبق ذكره ص ٥٠٦، صبح الأعشى، ج٥، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٨.
- (٢٦٩) انظر: تاريخ السودان، ص ٥٧.
- (٢٧٠) هو أبو عبدالله بن عبدالكريم بن محمد المغيلي التلمساني (ت ٩٠٩هـ/١٥٠٤م) انظر النيل ورقة ٣٠٤، شجرة النور الزكية، ص ٢٧٤.
- (٢٧١) عرفت بـ «أسئلة الاسقيا واجوبة المغيلي» حققها الدكتور عبدالقادر زبادية.
- (٢٧٢) انظر كتاب «نجم الأخوان» لعثمان بن فودي «وصياء السلطان» لعبدالله فودي.
- (٢٧٣) تاريخ السودان، ص ٣٩.
- (٢٧٤) المكان نفسه. وابن غازي هو محمد بن أحمد بن محمد بن علي بن غازي العثماني المكناسي القاسي - معجم المؤلفين، ج ٩ ص ١٦.
- (٢٧٥) المكان نفسه.
- (٢٧٦) المكان نفسه.
- (٢٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٥-٤٠.
- (٢٧٨) الاتفاق، ص ٥٠.
- (٢٧٩) انظر ابن يونس، ص ١٠٧.
- (٢٨٠) ايداع النسخ، ص ٦.
- (٢٨١) انظر الاتفاق، ص ٥٢.
- (٢٨٢) انظر: أحمد بن الأمين الشنقيطي: الوسيط في تراجم أدباء وعلماء شنقيط، ص ٢٨٨-٢٩٤.
- (٢٨٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٩-٢٨٣.
- (٢٨٤) للرجع نفسه، ص ٢٧٩.
- (٢٨٥) نسبة الى ودان في موريتانيا الحالية وقد اشتهرت بكثرة العلماء.
- (٢٨٦) انظر: NORRIS, H.T. : "Sanhaja Scholars of Tibuctoo," B.S.O. A.S. XXX, 3,

- (٢٨٨) انظر: تاريخ السودان، ص ٥٧.
- (٢٨٩) انظر ابن يونس، ص ٢٥٥.
- (٢٩٠) انظر المرجع نفسه، ص ٢٥٦.
- (٢٩١) انظر: العبر، ج ٦، ص ٤١٧.
- (٢٩٢) انظر: رحلة ابن بطوطة، ص ٤٥٢.
- (٢٩٣) انظر: طبقات الأولياء ومناقب الاصفياء لابن الملتن التكروري الوداي آشي المغربي، تحقيق وتقديم ونشر عبدالله الحوي بمجلة دعوة الحق، العدد الرابع، السنة ١٣ (ابريل ١٩٧٠م)، ص ١١٠ وما بعدها.
- (٢٩٤) انظر: حولية كانو - (K.C.)، مرجع سبق ذكره، ص ٧٠.
- (٢٩٥) انظر السعدي: تاريخ السودان ص ٣٩.
- (٢٩٦) الثقافة العربية في نيجيريا، مرجع سبق ذكره، ص ١١٠.
- (٢٩٧) انظر الاتفاق، ص ٣١.
- (٢٩٨) راجع مصادر: مثل السلوك للمقريزي، ص ١٠٢، ١٣٣، والخطط المقرئية، ج ٣، ص ١٢٢، والعبر لابن خلدون، ج ٦، ص ٢٠١، والمراجع الحديثة..
- (٢٩٩) انظر الخطط المقرئية، ج ٤، ص ١٣٣.
- (٣٠٠) انظر ابن حجر العسقلاني: انباء الغمر باتناء العمر، مخطوط من مجلدين رقم ٢٧٦ع بدار الكتب المصرية، ج ١، صحيفة ٥٨٢.
- (٣٠١) انظر: الخطط، ج ١، ص ٣٦٢-٣٦٤.
- (٣٠٢) انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، ج ٢، ط، مصر ١٩٦٦، ص ٣٠٤.
- (٣٠٣) المصدر والمكان نفسيهما.
- (٣٠٤) انظر: الضوء الالامع للسخاوي، القاهرة ١٩٧٢، ج ٧، ص ٣، ٢.
- (٣٠٥) انظر: تاريخ السودان، ص ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤٤، وأماكن أخرى، نيل الابتهاج، الورقات ٦٤، ٦٦، ١١٨، ١٢٥، ١٨٠، ٣٣٣، وأماكن أخرى، ومعجم المؤلفين، ج ٥ و ج ١١ عن الشكناوي وعمر الفلاتي وصالح الفلاتي.
- (٣٠٦) انظر: مسالك الابصار في معالك الامصار - مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٦٨، تاريخ، معارف عامة ٥٥٩، ص ٤٩٢.

(٣٠٧) انظر: صبح الأعشى في صناعة الانشاء، ج٥، المطبعة الاميرية، القاهرة ١٩١٥م، ص ٢٨١ والخطط القريزية، ج٤، ص ١٩٥.

(٣٠٨) انظر: معجم المؤلفين، ج٤، ص ٩٦.

(٣٠٩) انظر: ترجمته لنفسه في مؤلفه حسن الحاضرة، ص ١٤٠، ١٨٧.

(٣١٠) انظر: النيل، ص ٣١٣.

(٣١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(٣١٢) المصدر والمكان نفسيهما.

(٣١٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٩-٣١٠.

(٣١٤) المصدر نفسه ص ٣١٢-٣١٣، ٣٢٣.

(٣١٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٣١٦) المصدر نفسه ص ٦٦، تاريخ السودان، ص ٤٥.

(٣١٧) النيل، ص ٦٦، ١٣١.

(٣١٨) تاريخ السودان، ص ٥٤، شجرة النور الزكية، ص ٢٨٧.

(٣١٩) انظر: طبقات ود ضيف الله، ص ١١٨.

ROBINSON, A.E. : "The Tekruri Shaikhs of Gallabat" J.A.S., XXVI, انظر: Cl, (Oct. 1926), P. 47-8.

(٣٢١) تاريخ السودان، ص ٧٣.

(٣٢٢) هو عبدالله بن يس بن مكوك بن سهر الجعلي (نسبة لقبيلة جدالة) من منطقة أودغست في الصحراء الغاتية، كان شغوفا بالعلم. رحل الى الاندلس طالبا له. ورجع الى بلاده ففقه بارعا صاحب مقدرات في التأثير وقوة في الحق حتى عرف بإمام أهل الحق. وتعلم عليه امراء المؤمنين وعلى رأسهم صاحب دولتهم يوسف بن تاشفين زعيم المرابطين. (انظر: ابن أبي دينار، أبو عبدالله ابن محمد بن أبي القاسم القيرواني، اللؤس في اخبار افريقية وتونس، ط١، ١٢٨٦هـ، ص ١٠١-١٠٤، البكري، المغرب، ص ١٦٥-١٦٨ صبح الأعشى، ج ٥، ص ١٨٩).

(٣٢٣) انظر المصادر نفسها.

(٣٢٤) انظر: محمد المبارك: بين الثقافتين الغربية والاسلامية، دار الفكر، ص ٣١.

أهم مصادر ومراجع البحث:

أولاً: المخطوطات:

- ١ - أحمد بابا التتبتكتي: (أبو العباس - ١٥٥٣ - ١٦٢٧).
- ٢ - نيل الابتهاج بقطرير الديباج. مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٣١٥، ١٩٧١ تاريخ. عبدالله بن فودي.
- ٣ - ايداع النسخ في من اخذت عن الشيوخ. مخطوط بكلية عبدالله بايرو - جامعة احمدو بللو - رقم ١٣٥.

ثانياً: المصادر والمراجع العربية:

- ١ - احمد شلبي (دكتور): تاريخ التربية الاسلامية. مكتبة النهضة المصرية، ط٤، القاهرة ١٩٧٤.
- ٢ - أسماء فهمي: مبادئ التربية الاسلامية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٧.
- ٣ - الأثوري (آدم عبدالله). موجز تاريخ نيجيريا، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥.
- ٤ - البكري (ابو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز - ت ٤٩٦هـ/١١٠٢م). المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب - جزء من كتاب المسالك والممالك. راندوم، الجزائر ١٨٥٧.
- ٥ - بللو (الامام محمد بللو بن عثمان بن فودي). اتفاق الميسور في تاريخ التكرور. وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.
- ٦ - حسن احمد محمود (دكتور). الاسلام والثقافة العربية في افريقية، مصر ١٩٦٣.
- ٧ - دور العرب في نشر الحضارة في غربي افريقية، مقال في المجلة التاريخية المصرية، المجلد ١٤، سنة ١٩٦٨م.
- ٨ - السعدي: (عبدالرحمن بن عبدالله بن عمران بن عامر - ت بعد سنة ١٠٦٦هـ/١٦٥٥م).
- ٩ - تاريخ السودان، نشر هوداس وينوا، باريس ١٨٩٨م.
- ١٠ - عبدالرحمن زكي (دكتور). الاسلام والمسلمون في غربي افريقية. مطبعة يوسف. القاهرة، دون تاريخ.
- ١١ - علي ابو بكر (دكتور).

الثقافة العربية في نيجيريا، رسالة دكتوراه منشورة، آداب جامعة القاهرة، ١٩٦٢م.
١١- قداح: (نعيم).

أفريقية الغربية في ظل الإسلام. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مديرية التأليف والترجمة، كوناكري، ١٩٦٠م.

١٢- القاضي محمود كعت...

تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار نشر هوداس ودلافوس، مطبعة بردين، باريس ١٩١٣م.

١٣- ابن يونس: (إبراهيم صالح بن يونس بن محمد الأول بن يونس) تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كاتم - برنو.

شعبة أبحاث السودان - كلية الآداب - جامعة الخرطوم - الخرطوم - ١٩٧٠م.

References:

- (1) Curtin, P.D.: " Jihad in West Africa - Early Phases and Inter - Relations in Muritania and Senegal," J.A.H.,XII,1,1971.
- (2) Hodgkin, T.: Nigeria Perspectives, An Historical Anthology. London, 1960.
- (3) Hogben, S.T.: The Muhamadan Emirates of Nigeria, London, 1930.
- (4) Leo - Africanus (J. Leo A More): The History and Description of Africa (Translated and Collected by: John Pory). London, 1600.
- (5) Levzion, N.: Ancient Ghana and Mali, London, 1973.
- (6) Meek, C.K.: The Northern Tribes of Nigeria - An Ethnographical Account of the Northern Provinces of Nigeria Together with a report on the 1921 Decennial Census. New York, 1969.
- (7) Palmer, H.R.: " The Kano Chronicle," J.R.A.S., 1908.
The Bornu Sahara and Sudan, London, 1936.
Two Sudanese Manuscripts of The 17th c.,
B.S.O.A.S,V, 1928 - 30.
- (8) Trimingham, J.S.: A History of Islam in West Africa. Oxford, 1970.

Abbreviations

- | | |
|-----------------|---|
| (1) B.S.O.A.S.: | Bulletin of The School of Oriental and African Studies. London. |
| (2) K.C.: | Kano Chronicle. |
| (3) J.H.A.: | Journal of African History. |
| (4) J.H.S.N.: | Journal of The Historical Society of Nigeria. |

البحث الثاني :

**الشورى في العرف القبلي
الشورى في مكة قبل الاسلام**

الدكتور خالد العملي

الشورى في العرف القبلي الشورى في مكة قبل الاسلام

الدكتور خالد العسلي

أولاً: الشورى في العرف القبلي:

لمعرفة ادارة شؤون القبيلة قبل الاسلام والطريقة الديمقراطية التي سادت النظام القبلي المتمثلة بمجلس القبيلة وما كان يدور فيه ، وطريقة النقاش والشورى في كافة أمور القبيلة لا بد من التطرق الى النظام القبلي: من مكونات القبيلة ، علاقتها السياسية الداخلية والخارجية ، وطريقة انتخاب سيد القبيلة ، ومؤهلاته ، وواجباته وحقوقه ، لاعطاء صورة واضحة لمجلس القبيلة الذي تتجلى فيه الشورى والديمقراطية والحرية الفردية التي سادت النظام القبلي ، ذلك النظام الذي كان ملائماً لطبيعة القبائل في جزيرة العرب قبل الاسلام ، واستمر حتى بعد أن وحد الاسلام قبائل العرب وضمّ شتاتهم في دولة عربية واحدة .

فالقبيلة في النظام القبلي جماعة من الناس ينتسب جميع أفرادها ، أو يعتقدون أنهم ينتسبون ، الى جد واحد مشترك ، ويعتقدون أن رابطة الدم الواحد تجمعهم ، ويسكنون عادة في منطقة واحدة ، وإذا ارتحلوا ، ارتحلوا سوية وهم يحملون واجبات مشتركة في الدفاع عن القبيلة وفي دفع الدية .

فالقبيلة تتكون إذاً من مجموعة من الأسر تمثل في اتجاه واحد مصلحة القبيلة المشتركة ، والفرد في القبيلة لا يخضع للأسرة وإنما لهذه القبيلة ، والرجل الذي يخرج على نظم القبيلة واجماعها فإن أسرته لا تنصره ، وإنما عليه أن يلقي عقابه ، وقد تنبذ القبيلة من بين ظهرانها^(١) ، على أن القبيلة كلها تشد أزرها هذا الرجل ، لو أنه اعتدى على رجل من قبيلة أخرى أو اعتدى عليه ، إذاً لا بد من وجود رابطة قوية تصل بين أبناء القبيلة الواحدة برباط وثيق ، ألا وهي رابطة الدم الذي يجري في عروق جميع افراد القبيلة^(٢) .

وتعد القبيلة الوحدة الاجتماعية التي يقوم عليها النظام البدوي ، على أن وحدة القبيلة لا يمكن ارجاعها الى صلات القرى وحدها .

فالقبيلة فيها الصرحاء (الصلبية)؛ وهم الذين يعتقدون بأنهم منحدرين من أصل واحد مشترك ، هو الجد الأعلى للقبيلة . لذا كانوا يعتبرون أنفسهم متساوين نظرياً على الأقل في الحقوق والواجبات ، وكان كل فرد يعتمز بشخصيته وفرديته ، ويرى لنفسه مكانته

في القبيلة. إلا أنهم في الواقع يتباينون في صفاتهم الجسمية والخلقية، مما يجعل للبعض مكانة خاصة يعترف لهم بها الناس. فالتمايز الفردي والجماعي دعامة شامخة من دعائم المجتمع القبلي. وهكذا نجد في نطاق طبقة الصرحاء ذاتها تفاوتاً بين أسر هذه الطبقة مرده الى حظ كل منها من عراقة النسب، ونبل المحتد، وأصالة الشرف.

تلي طبقة الصرحاء في القبيلة طبقة الحلفاء الذين ليسوا منحدرين من الجد الأعلى للقبيلة، ولا تربطهم بأفرادها رابطة الدم. ولكنهم لجأوا الى القبيلة، ووضعوا أنفسهم تحت حمايتها أو حماية أفرادها.

والحليف يغزو مع القبيلة ويكون يداً معها على أعدائها، ويخضع لأعرافها ونظمها، لقاء قيام القبيلة بحمايته والدفاع عنه، والحلف قد يكون مؤقتاً أو دائماً، وتدافع القبيلة عن حلفائها باعتبارهم أفراداً منها، وترثهم إن لم يكن لهم وارث في القبيلة^(١)، وتعينهم على دفع دية القتل غير العمد الذي قد يرتكبونه. كما أنها تطالب بديتهم إن قتلوا، ولكن ديتهم عادة نصف دية الصرحاء.^(٢)

كما أن الصريح لا يقتل بالمولى [الحليف]^(٣)، وهذا التمييز يشعر بانحطاط منزلة الحليف، كما أنه ليس من حق الحليف أن يجبر، وإنما ذلك من حق الصرحاء وحدهم. وعلى الرغم من أن الحلف يصبح قوياً إذا صاحبه قسم، إلا أن البدوي لا يقبل زعامة الحليف أو المولى^(٤). ولا بد في حالة حلف قبيلة مع قبيلة أخرى أن تكون هناك مشاورات وإبداء رأي بينهما وخاصة في مسائل الدفاع عن كلا القبيلتين المتحالفتين ومصيرهما المشترك. وليست لدينا معلومات فيما إذا كان الحليف يستشار في أمور القبيلة.

والطبقة الدنيا في القبيلة هي طبقة العبيد المسترقين. وكان العبيد قبل الاسلام خليطاً من العرب^(٥)، ومن الأمم المجاورة لهم. والعبد ملك لمولاه هو وأسرته وما يملك من مال ومتاع، وله أن يبيعه أو يقتله.

وقد جرى العرف القبلي على أن يكون ابن الأمة عبداً لأبيه، إلا إذا أنجب أو أدى من الأعمال ما يرضي عنه أباه فيلحقه به^(٦). وبالتأكيد لم يكن للعبيد أثر في مجلس القبيلة، أو التكلم فيه، وإن كان بعض العبيد شاركوا مع أسيادهم في حروب القبيلة^(٧).

وتبدو وحدة القبيلة وسيادة الروح الديمقراطية والشورى فيها بوجود سيد يتولى أمورها والنظر في شؤونها ويشرّف على مجلس القبيلة. ويطلق عليه أسماء مختلفة كالأمير والرب والرئيس^(٨). فأما الرب فكان يستعمل قبل الاسلام للحاكم أو المالك. ولكن منذ هجرة الرسول ﷺ وسيادة الاسلام بدأ هذا التعبير يختص إطلاقه بالله تعالى. أما

تعبير الأمير فكان عادة يستعمل للجيش، فيقال أمير السرايا وأمير الشام.

أما لقب أمير المؤمنين فقد استعمل فيما بعد. وأما لقب الرئيس فاستعمل مرادفا للقائد، والشيخ كان يقصد به عادة: الكبير السن ساد أم لم يسد، وأكثر الألقاب اطلاقا هو السيد^(١٠٠).

ويتم اختيار السيد بانتخاب حر بين الأفراد الذكور^(١٠١)، لا بالوراثة. كما يستطيع سيد القبيلة أن يختار من يخلفه من بين أبنائه أو أخوته أو أحفاده، فقد اختار حصن بن حذيفة عند احتضاره ابنه عبيبة خلفا له:

ولوا عبيبة من بعدي أموركهم

واستيقنوا أنه بعدي لكم حمام^(١٠٢)

وانتخاب الخلف لا يعني التعيين المطلق، إذ أن مجيء الابن بعد أبيه لا يعني الوراثة بالمفهوم الحديث، إذ يجب أن يتصف الرئيس الجديد بمميزات تؤهله للمنصب، لا ببنيته للرئيس السابق. حتى يعترف له أبناء القبيلة^(١٠٣).

والواقع أن العرب لم تكن تفضل أن يخلف الابن أباه لما يجر ذلك من تقرير مبدأ الوراثة في الرئاسة، وبما قد يؤدي إليه من تقييد حرية البدوي، وليس في تاريخ قبائل وسط الجزيرة العربية أكثر من أربع أسر تتابع فيها أربعة أحفاد بالتعاقب على الرئاسة^(١٠٤).

إن ترك الحرية لأفراد العشيرة لاختيار سيدها أفسح المجال لتنافس أشرف الأسر التي لها الرياسة على مراتب الشرف والسيادة في القبيلة، فقد تنازع على رئاسة بني عامر كل من: عامر بن الطفيل وعلقمة ابن علانة، وكلاهما من بني جعفر بن كلاب^(١٠٥).

وقد افتخر عامر بن الطفيل بأنه لم ينل السيادة عن طريق الوراثة حسب وإنما لما يتحل به من كرم الخلال أيضا، ليزب به منافسه وذلك بقوله:

فاني وإن كنت ابن سيد عامر وفارسها المندوب في كل موكب
فما سودتني عامر عن وراثة أبى الله إن أسمو بأمر ولا أب
ولكنني أحمي حماها وأتقي أذاها وأرمي من رماها بمنكب^(١٠٦)

وقد يترك السيد أمر اختيار من يخلفه إلى أسرته، كما حدث عند وفاة قيس بن عاصم^(١٠٧). وإذا لم يكن بين رجال الأسرة ذات السيادة من هو كفء لتولي المنصب فقد يخرج الأمر من أيدي هذه الأسرة، وتتولاها أسرة أخرى من الأسر النبيلة في القبيلة.

وتذكر لنا المصادر العربية أسراً اشتهرت بين قبائل العرب بالشرف والنبيل. وكان مما يزيد من رفعة القبيلة ومنزلتها تولي أربعة رؤساء فيها. ومن هذه الأسر آل حذيفة بن بدر في بني ذبيان، وآل حاجب بن زرارة في بني تميم، وآل ذي الجدين في بني شيان^(٢٠)، وآل الديان في بني الحارث بن كعب^(٢١)، وآل الأشعث بن قيس في كندة^(٢٢).

وهكذا فإن طريقة انتخاب رئيس القبيلة تتجلى فيها الشورى والحكمة والمثل العليا في الحكم.

ولكي ينال الرئيس ثقة القبيلة، فلا بد له من صفات تؤهله للسيادة في قومه، وهذه الصفات هي خلقية وليست وراثية، وتعد حيوية للمجتمع البدوي. وقد عددها الجاحظ بقوله: «كان أهل الجاهلية لا يسودون إلا من تكاملت فيه ست خصال: السخاء، والنجدة، والصبر والحلم، والتواضع والبيان»^(٢٣). وقيل لقيس بن عاصم: بما سُدّت؟ قال: ببذل الندي. وكف الأذى ونصرة المولى^(٢٤). وقال رجل لقيس أيضاً: بم سُدّك قومك، وما أنت أشرفهم بيتاً ولا أصبحهم وجهاً ولا أحسنهم خلقاً؟ قال: بخلاف ما فيك يا ابن أخي، قال: وما ذلك؟ قال: بتركي من أمرك مالا يعنيني، كما عناك من أمري مالا يعنيك^(٢٥).

وعبر حاتم الطائي عن صفات الرئيس المطلوبة:

فأصبحت في أمر العشيرة كلها كذي الحلم يرضى ما يقول ويعرف ذلك أني لا أعادي سراتهم ولا عن أخي حراتهم أتتكف وانسي لأعطي سائلي وليرى أكلف مالا أستطيع فأكلف وانسي لمدوم إذ قيل حاتم نيا نبوة إن الكريم يعنف^(٢٦)

وقال رجل من العرب: «نحن لا نسود إلا من يوطننا رحله ويفرشنا عرضه ويملكنا ماله...»^(٢٧). وقيل لرجل من العرب أيضاً: «من السيد عندكم؟ قال: الذي إذا أقبل هبناه وإذا أدبر عبناه»^(٢٨). وقال معاوية لعرابة الأوسى «بأي شيء سُدّت قومك؟ فقال: أعفو عن جاهلهم وأعطي سائلهم، وأسعى في حاجتهم. فمن فعل كما أفعل فهو مثلي، ومن قصر عنه فأنا خير منه، ومن زاد فهو خير مني»^(٢٩).

وقيل لعرابة أيضاً: «بم سُدّك قومك؟ قال: بأربع خلال: أنخذ لهم في مالي، وأبذل لهم من عرضي، ولا أحقر صغيرهم، ولا أحسد كبيرهم»^(٣٠).

والصفات التي ينبغي توافرها في السيد تكاد تكون مشتركة بين قبائل العرب كافة، وهي تتصل بالتبعات الملقاة على عاتق السيد، والتي يُعرَضُ الأخلاق بها حياة القبيلة للأخطار، وفي مقدمة هذه الصفات سداد الرأي إذ يجب أن يتوفر في السيد سداد الرأي

ليشير على قبيلته بالخير، ويجنبها المكاره والمخاطر، فأما الحلم فيتطلب الذكاء والتسامح والنصح، ومهارته الدبلوماسية في مناقشة أشرف القبيلة، وصبره على تحديهم إياه ونيلهم منه، واحتمال سفهاء قومه، وإغضائه عن تطاولهم عليه،^(٢١) أما السخاء فهو أمر مهم في المحيط البدوي الفقير والمعرض لعاديات الدهر، والسخاء وبذل الندى لأبناء القبيلة واجب، كما صور ذلك شاعر عربي:

إذا المرء أترى ثم قال لقومه أنا السيدُ المقضي إليه المعظمُ
ولم يُعْطهم خيراً أبوا أن يسودهم وهان عليهم رُغمه وهو أظلم^(٢٢)

كما ينبغي أن تتوفر في السيد الشجاعة وما يتصل بها من رباطة الجأش والصبر على المكاره، والتجلد للخطوب. أما البيان فضروري للأفصاح عن الرأي والاقناع والادارة والتأثير في جماعته، وهو ضروري لشعب يشعر بفرديته المتطرفة وحب الحرية والمساواة، وليس لرئيس القبيلة غلبة سلطة القانون أو عقابه.

وعلى السيد نصرة المولى وحماية الجار ونجدة الملهوف، وأن يكون ذا وقار ومهابة، كبير السن^(٢٣)، وعلى الجملة فإن منصب السيادة يقتضي أن يجمع نبل المحتد وعراقة النسب، إضافة إلى المواهب السياسية، والكفاءة الحربية، والبراعة، والبيان، وهي شروط لا تتوفر إلا لقلّة من الناس^(٢٤).

إن هذه الخصال لا يشترط اجتماعها كلها في سيد قبيلة، وكثيراً ما تبرز إحدى هذه الخصال أو بعضها في الرجل تكون سبب سيادته.

وعلى الرغم من اختيار القبيلة لسيدها، إلا أن سلطانه محدود النفوذ، فالقبيلة تحترمه وتستمع إلى نصائحه، لا سيما إذا كان طلق اللسان، لكنه لا يملك قط حتى فرض أوامره، إذ أن الأمر لسلطة مجلس القبيلة، وهو لا يستلم راتباً نظير ترؤسه إياها، بل إنه ليرغم على الرأي العام، وعلى المشاطرة في إعانة الفقراء، وعلى إشراك رفاقه معه فيما يرد إليه من الهدايا، وعلى أن يبرز جميع أفراد قبيلته في المبالغة في قرى الغرباء، وعليه أن يستشير في كل حادثة مجلس القبيلة، فلا يستطيع شهر الحرب، أو عقد السلم، أو الترحال، دون موافقة هذا المجلس. ولهذا فالرئاسة تكريم واعتراف بأن الرئيس أقدر رجال القبيلة وأشدّهم اهتماماً بمصالحها ورعاية لها. وعلى ما يقدمه السيد من تضحيات وواجبات تجاه قبيلته فإن له حقوقاً ليست قليلة على الأفراد. والفرد في القبيلة يعترف له بهذه الحقوق التي أجملها الشاعر عبدالله بن عتبة الضبي في قوله يرثي بسطام بن قيس، سيد بني شيبان:

لك المرباع منها والصفائسا وحكمك والنشيطه والفضول^(٢٥)

فالمرباع: ربع الغنمية. والصفايا: هي الأشياء التي يصطفياها الرئيس لنفسه من خير ما يغنم قبل اقتسامها، والحكم: هو أن يبارز الفارس فارساً قبل التقاء الجيوش، فيقتله ويأخذ سلبه. فالحكم للرئيس ان شاء رده في جملة الغنائم وإن شاء أخذه. والنشيط: ما أصاب القوم قبل الغارة. والفضول: ما فضل من الغنمية مما لا يمكن قسمته.

ويبدو أن سادة القبائل البارزين اعترفت لهم قبائلهم بحق أخذ المرباع، لما كانوا يقدمون لهذه القبائل من خدمات عظيمة. ولقد أورد محمد بن حبيب أسماء من رُبُع وهم قلة^(٢٧). كما تشير مصادرها إلى أسماء من رُبُع لهم مثل ابن القرية الأكبر^(٢٨)، وعبد مناف ابن الحارث بن رواحة بن منقذ^(٢٩)، وحبيب بن عمرو بن شيبان^(٣٠)، وعامر بن الضحيان^(٣١)، وعدي بن حاتم الطائي^(٣٢)، وجوين بن ظهر من بني ضبة بن أد. والزيرقان ابن بدر^(٣٣)، ويسطام بن قيس^(٣٤).

وهكذا نرى أن البدوي أكثر أهل الأرض تمتعاً بالحرية، يعتز بفرديته وشخصيته ويرى نفسه مساوياً لغيره من الأفراد في الأصل والحقوق والواجبات. والبدوي يتسم بفردية عنيفة، ولكن هذه الفردية غالباً ما تذوب وتنسجم مع الجماعة، فهو متماسك مع جماعته ينصر اخوانه ظالمين أو مظلومين، ويلبي دعوتهم إذا طلبوا النجدة، أو إذا دهم القبيلة خطر يهددها بل لا يتردد في التضحية بحياته في سبيل جماعته. والتماسك من أبرز السمات التي يتصف بها مجتمع القبيلة. فكل فرد يرى في القبيلة نفسه، ولزماً بدفع الأذى عنها، ومثال ذلك موقف لقيط الأيادي الذي كان محبوباً عند كسرى، عندما أمره كسرى أن يكتب إلى من كان من شداد قومه فيما بينه وبين الجزيرة. أن يقبلوا إلى قومه فاجتمعوا، ليفير كسرى على إياد كلهم، فيقتلهم. ولكن لقيط أخذته الحمية العربية فكتب إلى قومه يَنذَرهم كسرى ويَحذَرهم إياه:

سلام في الصحيفة من لقيط
بأن الليث يأتيتكم دليفاً
على من بالجزيرة من إياد
فلا يشغلكم سوق النقاد^(٣٥)

فتحذير لقيط لقومه أودى بحياته.

وفي مصادرها العربية أمثلة كثيرة لوفاء الرجل لقومه، وإيثاره مصلحتهم على منفعة الفردية، واجتهاده في دفع الأذى عنهم، كموقف قيس بن مسعود الشيباني في نصرته أهله في يوم ذي قار^(٣٦)، وتحذير ناشب بن بشامة العنبري لقومه حين أراد بنو قيس بن ثعلبة غزوهم يوم الوقيط^(٣٧).

وهكذا نجد أن البدوي ملزم بأن ينصر أخاه في الملمات، وليس له أن يتساءل أهو ظالم أم مظلوم، وليس من شك في أن هذا الواجب يقع بادية الأمر على عاتق العشيرة

التي يعنيها الأمر .

على أن اخلاص الرجل لقبيلته بدافع العصبية كثيراً ما يتعرض لامتحان قاس ، نتيجة اصطدام العصبية بعوامل أخرى ، وفي الغالب تكون نتيجة هذا الصراع في صالح العصبية ، والعربي لا يتردد في تلبية نداء القبيلة مهما كانت الأحوال ، ومرد ذلك الى وضوح التبعات التي تفرضها عليه العصبية من جانب ، وإلى طغيان الشعور العصبي على أية عاطفة أخرى تعرض سبيله من جانب آخر .

إن طبيعة البدو الديمقراطية وشعورهم في المساواة ، جعلت الناس يحلون مشاكلهم عن طريق الشورى والنقاش داخل مجلس القبيلة : الذي هو عبارة عن دار ندوة لهم ، يستطيع كل فرد من أفراد القبيلة حضوره ، والتحدث فيه متى كان مجتمعاً ، وليست هناك أوقات معينة لاجتماعه . والغالب أن يجتمع يوماً في المساء في بيت شيخ القبيلة . وفي الظروف الطارئة قد يجتمع في النهار ، أوقد يرسل مناد ينادي الناس للاجتماع . هذا ولا نعرف السن التي يسمح فيها لدخول المجلس ، كما هو عليه الحال في دار الندوة في مكة ، إلا أن الغالب أن كافة رجال القبيلة يستطيعون حضور المجلس .

ويتم في هذا المجلس تدارس مختلف شؤون القبيلة ، ومناقشة الأمور والمسائل التي تخص القبيلة في الأمور الداخلية والخارجية^(١٨) ، ولكل فرد يحضر المجلس حق التكلم وابداء المشورة وتقديم مقترحاته وآرائه . ويحاول أن يقنع الآخرين بقوة المنطق والحجة المقنعة . وهذه الطريقة تتطلب من الفرد قوة التفكير وذلاقة اللسان لتعزيز آرائه ، لكي ينال رأيه موافقة القبيلة .

وعلى أبناء القبيلة واجبات مشتركة تكلفهم تبعات لا يسعهم التوصل منها ، وهي بمثابة عهد غير مكتوب ، تفرض على أبناء القبيلة التشاور بشأنها ، والسعي في سبيل منفعة القبيلة عند اجماعها على رأي ما ، ويفرض على الفرد تبني مبدأ واحد ، ألا وهو أن الفرد في سبيل القبيلة والقبيلة في سبيل الفرد ، ويدعو المرء الى نصرته أخيه ، لذلك يخضع الجميع لرأي الأكثرية .

وهذا التماسك الوثيق بين أبناء القبيلة الواحدة في اجماعها ، يؤدي الى تعاونها في سبيل منفعتها وردء الأذى عنها ، واثار مصلحة القبيلة على مصلحة الفرد ، وأية هذا التماسك ما نجده من تعلق الرجل الشديد بجماعته ، والسير في ركابها ولو خالفت رأيه ، ويتجلى ذلك بقول دريد بن الصمة الذي سنذكره فيما بعد .

وروح الديمقراطية والشورى سائدة بين كل أفراد القبيلة ، ولما كان الأفراد متساوين

في حقوقهم، كان لأي فرد في القبيلة أن يخاطب سيد القبيلة، أو أي فرد آخر فيها، سواء كان ذلك في داخل المجلس أو خارجه، مخاطبة الند للند، وأن يحاسبه على أعماله التي تمس مصلحة القبيلة.

وعلى المرء في سبيل الحفاظ على وحدة وتماسك القبيلة أن يقض عن اساءة قومه له، وأن يتبع اجماع العشيرة، وخاصة في أوقات الشدائد. ويتمثل ذلك بقول المقنع الكندي:

فإن أكلوا لحمي وفرت لحومهم
وإن هدموا مجدي بنيت لهم مجداً^(١١)

وحيث أنه لم يكن لمجلس القبيلة سلطة تنفيذية، فكان لا بد أن تكون قراراته بالاجماع إذا أريد تنفيذها، ولكن بمقدور الأكثرية إذا قررت قراراً أن تقاطع معارضيه، أو تستخدم الضغط الاجتماعي ضدهم، ولذا فالقبيلة تسخط على معارضيه، وتكون الأقلية عرضة للذم والثلب والسخرية، وهذا الضغط الاجتماعي يكون قوياً بحيث لا يستطيع المعارض في كثير من الحالات إلا الخضوع لقرارات مجلس القبيلة:

وإن امرأ لا يتقي سخط قومه
ولا يحفظ القريى لغير موافق^(١٢)

وتفرض نظم القبيلة على كل فرد الخضوع لأعرافها وقراراتها، والتقييد بالعهود التي التزمت بها تجاه القبائل الأخرى. وعند خروج أحد رجال القبيلة على اجماع وشورى القبيلة، فيغير مثلاً على قبيلة مخالفة لقبيلته، أو يعدو على أبناء قبيلته أنفسهم، أو يقوم بعمل يمس مصالح القبيلة ويشين سمعتها، نجد القبيلة نفسها مضطرة للتبرؤ منه، وهذا ما يدعى بالخلق^(١٣).

ويلاحظ أن الفرد نادراً ما يخرج عن اجماع القبيلة إذا داهمها خطر خارجي يهددها، لأن عدم تلبية اجماع القبيلة في مثل هذه الأحوال يعد عاراً على الفرد، ويجلب لنفسه وعائلته ذماً يدوم مع الأيام. وهكذا عند اعلان الحرب يلبى الجميع عن طيب خاطر للمشاركة فيها وللدفاع عنها:

أجمعوا أمرهم عشاء فلما أصبحوا أصبحت لهم ضوضاء
من مناد ومن مجيب ومن تصهال خيل خلال ذلك رغاء^(١٤)

قلنا إن لكل فرد حق الحضور في مجلس القبيلة والتكلم فيه، إلا أن أصحاب المواهب

هم الذين يستطيعون اقناع الآخرين بقبول آرائهم. ويلاحظ أن الفرد يفتخر بأن يكون من المتحدثين في مجلس القبيلة. وأبيات الشعر الآتية توضح ذلك بجلاء وهي لشعراء مختلفين:

ولكن سبكني خطوب ومجلس	وشعث أهينوا في المجالس جوع
حمل ألوية شهاد أنديّة	قوال محكمة جواب أقفاق
حمل ألوية هباط أودية	شهاد أنديّة للجيش جرار
إذا سيد منا خلا قام سيد	قؤول لما قال الكرام فعول
لكم نائل غمر وإحلام سادة	والسنة يوم الخطاب مسالق ^(٥٧)

وقال قيس بن عاصم المنقري:

انني امرؤ لا يعتري خلقي	دنس يفسده ولا آمن
من منكر في بيت مكرمة	والغصن ينبت حوله الغصن
خطباء حين يقول قائلهم	بيض الوجوه مصاقح لسن
لا يفتنون لعيب جارهم	وهم لحفظ جواره فطن ^(٥٨)

وقول جندب بن العنبر بن عمرو بن غنم يذم ذا الرأي غير السديد:

هل يسود الفتى إذا قبح الوجهه	وأسى قراه غير عتيده
إذا الناس في الندي رأوه	ناطقا قال قولاً غير سديد ^(٥٩)

ويمثل شعر عبيد بن الأبرص موقف العشيرة ممن يخرج على اجماعها:

إذا كنت لم تبعاً برأي ولم تطع	لنصح ولا تصغي الى قول مرشد
فلا تتقي ذم العشيرة كلها	وتدفع عنها باللسان وباليده ^(٦٠)

أما شعر المتلمس فيمثل موقفه الايجابي من اجماع العشيرة:

أستقلا من آل بهثة خلتنسي	إلا أنني منهم وإن كنت أينما
إلا أنني منهم وعرضي عرضهم	كذي الآثف يحمي أنه أن يكشما ^(٦١)

والخلاف بين أفراد القبيلة يحل في العادة داخل مجلس القبيلة، حيث تسود المصلحة العامة على المصلحة الشخصية، وهذا ما نلاحظه في موقف الحارث بن دعدة من عشيرته حيث قتلوا أخاه:

قومي هم قتلوا أميم أخي	فإذا رميت يصينني سهمي
ولئن عفوت لا عفوت جلا	ولأن قرعت لأوهنن عظمي ^(٦٢)

الفريقان. إذ أن رأيه استشاري، إذ ليس له سلطان أو قوة تلزم الطرفين بطاعته وتنفيذه،

إذا لم يريدوا الرضوخ من تلقاء أنفسهم، ذلك لعدم وجود سلطة تنفيذية. وقد اشتهر قبل الاسلام حكام اعترف لهم بسداد الرأي، ومنهم حرم بن قطبة الذي افتخر الأعشى بحكمه: حكمتهموه ففضى بينكمم أبلاج مثل القمر الباهر^(١٠) لا يأخذ الرشوة في حكمه ولا يبالي غبن الخاسر وقد لا تأخذ القبيلة بالرأي السديد الذي يقدمه أحد أفرادها الموهوبون، فتقع في المهالك، وما على صاحب الرأي إلا النزول على رأي الأكثرية ولجماع القبيلة، بالرغم من معرفته التامة بأن قبيلته على خطأ. ويتمثل ذلك بقول دريد بن الصمة:

أمرتهم أمري بمنقطع السوى فلم يستبينوا الرشد إلا ضحى الغد
فلما عصوني كنت منهم وقد أرى غوايتهم وإنني غير مهتدي
وما أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد^(١١)

كما نلاحظ أن أفراد القبيلة الواحدة متضامنون متشاورون فيما بينهم في حالة الغزو والقتال، أو في أحوال السلم. كارتحالها عن ديارها لسبب من الأسباب، أو اتخاذها قراراً ما بشأن قضية طارئة، وكل من يخرج عن اجماع القبيلة ووحدها يؤدي الى تصدع بناء القبيلة. وهذا مالا يحدث من حالات الحرب بصورة خاصة، إذ أن كافة الأفراد في القبيلة يدافعون عن قبيلتهم عن طيب خاطر بدون السؤال عن أسبابها ونتائجها. وتتمثل أيضاً وحدة القبيلة في عدم قيام منازعات وحروب داخلية فيها صيانة لوحدها.

وهكذا نلاحظ أن الخلافات التي تنشأ بين أعضاء القبيلة الواحدة على ملكية شيء ما، تسوى في المجالس اليومية، أما حين ينشب الخلاف بين أفراد ينتسبون الى قبائل مختلفة، فالعادة أن يلجأ المختصمون الى رجل مشهود له بالثقل والحكمة. أو الى امرأة تمت لها هاتان الميزتان. ولكن حكم الحكم لا يكون ملزماً للمختصمين إلا إذا ارتضاه وكذلك اشتهر أكثم بن صيفي، وضمرة بن ضمرة، والأقرع بن حابس، وعامر بن الظرب^(١٢).

وفي حالة المناظرات، عند التنافس في الفضل والمجد وعلو الحسب والنسب، وغير ذلك من الأمور التي تقع بينهم، كانوا يلجأون الى الحكام أيضاً.^(١٣)

ثانياً: الشورى في مكة قبل الاسلام:

تقع مكة في واد غير ذي زرع، وذلك لأن مناخها حار جداً في الصيف، وأمطارها شتوية قليلة، قد لا تسقط لسنين متعاقبة، لا تكفي للزراعة. لذلك كان اعتماد أهلها لسد حاجتهم من المواد الزراعية على الخارج، وخاصة من الطائف واليمامة وبلاد الشام. وقد ذكر القرآن الكريم حاجة مكة الاقتصادية على لسان ابراهيم عليه السلام **لرب اجعل هذا بلداً**

أَمْناً وَأَرْزَقَ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ ﴿البقرة/١٣٦﴾.

لهذا اتجه أهل مكة نحو التجارة، وساعدهم على ذلك وقوعها على الطريق البري التجاري الذي يربط اليمن من جهة والعراق وبلاد الشام ومصر من جهة أخرى، وأشار القرآن الكريم الى هذه التجارة ﴿لَا يَلَاِفَ قَرِيْشٌ اِيْلَافُهُمْ رَحْلَةَ الشَّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾ [قريش/ ٢-١]، واشتهر المكيون بالتجارة: «ومن لم يكن تاجراً من قريش فليس عندهم بشيء»^(١٧).

إن تنظيم القوافل التجارية وعقد الاتفاقيات^(١٨)، جعل الرحلات آمنة، كما استطاع هاشم واخوته بنجاح ان يوسعوا التجارة وان يشارك الأغنياء والفقراء في القوافل، وصارت القوافل مشروعات مشتركة، فإذا جازف تاجر وأرسل قافلة خاصة، فإن التجار الآخرين يشتركون معه في استثمار أموالهم في القافلة^(١٩).

لقد اهتم هاشم بالاحتاجين من أهل مكة، حتى أصبح مبدأ اجتماعياً، فيذكر الديار بكري رواية عن ابن عباس يصف قريشاً: «انهم كانوا في ضير ومجاعة شديدة حتى جمعهم هاشم على الرحلتين، يعني في الشتاء الى اليمن وفي الصيف الى الشام، وكانوا يقسمون ربحهم بين الفقير والغني، حتى كان فقيرهم كغنيهم»^(٢٠). أما محمد بن حبيب فيذكر عن أصحاب الايلاف من قريش الذين وضع الله بهم قريشاً ونعمش فقرامها^(٢١). كما يعبر عن ذلك الطبري عن هشام بن محمد: «فجبر الله بهم قريشاً، فسموا المجبرين»^(٢٢). كما أن القمي يصور وعي أهل مكة الاجتماعي والاقتصادي وعنايتهم بالفقراء بقوله: «وكانت قريش يتفحصون عن حالة الفقراء ويسدون خلة المحاويج»^(٢٣). ويذكر الديار بكري بيت شعر يوضح التعاون الاجتماعي والاقتصادي لأهل مكة:

والخالطون فقيرهم بغنيهم حتى يكون فقيرهم كالكاكي^(٢٤)

إن اتساع روح المساعدة للفقراء أدى الى زيادة الترابط بين سكان مكة، كما أدى الى الاستقرار والمصالح المشتركة، والى تكيف الناس مع المجتمع الجديد، وخاصة في أوقات الشدائد حيث سادت الوحدة والشورى بين سكان مكة.

ان معلوماتنا عن مكة وادارتها قبل مجيء قصي اليها قليلة بصورة عامة، ومنذ مجيء قصي الى مكة «أصبحت له الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء، فحاز شرف مكة كله، وقطع مكة ارباعاً بين قومه، فأنزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة التي أصبحوا عليها»^(٢٥).

ويظهر أن الوظائف التي أحدثها قصي، أورثها لابنه الأكبر عبدالدار من دون اخوته، وربما حفظاً لبقائها بيد شخص واحد، وانها لا تحتاج في ادارتها آنذاك الى أكثر من

شخص، ولكن بتزايد أحفاد قصي أدى الى أن يجتمع أولاد عبد مناف بن قصي، وهم عبد شمس وهاشم والمطلب وبنو أسلم بن عبدالعزيز بن قصي، على أن يأخذوا ما بأيدي بني عبدالدار بن قصي من الوظائف، وادعوا أنهم أولى بذلك منهم، فتفرقت عند ذلك قريش، فكانت طائفة مع بني عبد مناف على رأيهم، يرون أنهم أحق من بني عبدالدار، وكانت طائفة مع بني عبدالدار يرون أن لا ينزع منهم ما كان قصي قد جعله لهم.

ومن الجدير بالذكر أن كافة أحفاد قصي - عدا أبناء عبدالدار - كانوا يداً واحدة ضد أبناء عمهم بني عبدالدار، واستطاع كل فريق أن يكسب الى جانبه بعض قبائل قريش، فعقد كل قوم على أمرهم حلفاً، يؤكد على أن لا يتخاذلوا ولا يسلم بعضهم بعضاً، كما ساعدت قبائل من غير قريش كلا الجانبين^(٧١).

وقد سمي حلف بني عبد مناف «حلف المطيبين»، وحلف بني عبدالدار «الأحلاف»، وقبل أن تبدأ المعركة تم التفاوض والتشاور لتفادي الدماء، وتم عقد الصلح، على أن يتنازل بنو عبدالدار لبني عبد مناف عن وظيفتي السقاية والرفادة، وان تبقى الوظائف الأخرى التي كانت في الأصل لبني عبدالدار في أيديهم، وهذه الوظائف هي الحجابة واللواء والندوة، فرضي كل واحد من الفريقين بذلك وتحاجز الناس عن الحرب، وثبت كل قوم على من حالفوا.

وعلى الرغم من سكوت المصادر عن كيفية المفاوضات والمشاوآت التي جرت، والتي مهدت للحل الذي رضي به الطرفان، نرى أن الشورى والحكمة التي تحلى بها سكان مكة، وحبيهم للمشورة والاستقرار، وعدم سفك الدماء، هو الذي مهد لحل مشاكلهم.

وتتجلى الشورى في دار الندوة لحل المشاكل الداخلية والخارجية، والأمور التجارية والمشاكل الاجتماعية.

ان دار الندوة هي الدار التي بناها قصي، وكانت قريبة من المسجد الحرام من ناحية الجهة الشمالية من جهة الكعبة، وقد جعل بابها الى الكعبة ليكسبها قدسيته. والغرض من بناء هذه الدار هو جعلها محل ادارة مكة، أو شبه مجمع لاجتماع قريش، «وانما سميت دار الندوة لأن قريشاً ينددون فيها، أي يجتمعون للخير والشر، والندى مجمع القوم اذا اجتمعوا»^(٧٢) لابرام أمرهم وتشاورهم^(٧٣).

ومع أن دار الندوة كان يدخلها كثير من أهل مكة، إلا أنها لم تكن من الأبنية العامة، إذ كانت من أملاك قصي، توارثها أحفاده من ابنه عبدالدار، وبقيت الى مجيء الاسلام ملكاً خاصاً لبني عبدالدار. إذ يذكر ابن الكلبي أنها كانت لعكرمة بن عامر بن هاشم الذي باعها للخليفة معاوية بن أبي سفيان، فجعلها دار الامارة^(٧٤) بينما يذكر

مصعب الزبيري [ت ٢٣٦هـ] ان منصور بن عامر بن هشام كانت له دار الندوة، فاشتراها منه حكيم بن حزام في الجاهلية^(٧٦). فباعها لمعاوية بمائة ألف درهم، وجعلها داراً للامارة بمكة^(٧٧). ويظهر ان معاوية لم يدفع بها هذا المبلغ الكبير، إلا لشرفها ومكانتها بين العرب، وقد عبر معاوية عن ذلك بقوله لحكيم: «بعت مكرمة أبائك وشرفهم»^(٧٨).

ويظهر ان الدار بيعت لحكيم في الاسلام بعد أن فقدت مكانتها الادارية، إذ أن الأزرقى يؤكد: «فلم تنزل بنو عبد مناف بن عبدالدار يلون الندوة دون ولد عبدالدار، فكانت قريش إذا أرادت أن تتشاور في أمر فتحها لهم عامر بن هاشم بن عبد مناف بن عبدالدار، أو بعض ولده أو ولد أخيه»^(٧٩).

ومن النص أعلاه يظهر أيضاً أن الاجتماعات في هذه الدار لم تكن يومية، بل تعقد عندما يدهم قريشاً أمر ما يتطلب المشورة، وأن بني عبد مناف بن عبدالدار كانوا مسؤولين عن فتح الدار واعدادها للاجتماع.

إن الغرض الأساسي من اتخاذ هذه الدار هو لجعلها محل إدارة مكة، أو شبه مجمع لاجتماع رجالات مكة البارزين: «ففيها كان يكون أمر قريش كله، وما أرادوا من نكاح أو حرب أو مشورة فيما ينوبهم، حتى ان كانت الجارية تبلغ أن تدرع، فما يشق درعها إلا فيها، ثم ينطلق بها إلى أهلها، ولا يعقدون لواء حرب لهم ولا من قوم غيرهم إلا في دار الندوة، يعقده لهم قصي، ولا يعذر لهم غلام إلا في دار الندوة، ولا تخرج عير من قريش فيرحلون إلا منها، ولا يقدمون إلا نزلوا فيها تشريفاً له، أو تيمناً برأيه ومعرفته بفضله»^(٨٠).

يظهر من النص أعلاه أن أهم الأمور التي تناقش فيها هي المشورة في الحرب والسلم والاعلان عن بلوغ الفتاة، وبلوغ الرجل أي بلوغ سن الزواج بالنسبة للفتاة وبلوغ سن المواطنة بالنسبة للرجل. وفيها كانت تنظم القوافل التجارية، وربما تعقد فيها الاتفاقيات التجارية، وتنظيم الشركات في القافلة الواحدة، فالقافلة التي باعتها المسلمون في ذي قرد بلغ خمسمائة عشرين ألفاً^(٨١)، أي أن قيمة القافلة مائة ألف، كما أن القافلة التي باعها المسلمون في بواط كانت مكونة من الفين وخمسمائة بعير^(٨٢)، والقافلة التي أراد المسلمون مهاجمتها قبل بدر لم يكن من قريش بيت إلا وله فيها شيء^(٨٣).

إن اهتمام أهل مكة بالتجارة والمشاركة في القوافل يدل على مدى التعاون فيما بينهم، والمشورة في تنظيم التجارة والمحافظة على رخاء مكة الاقتصادي.

أما الأشخاص المسموح لهم في دخول دار الندوة والمناقشة في القضايا المطروحة،

فينقل الآزقي عن جريح وابن اسحق بأنه لم يكن يدخلها من قريش غير ولد قصي إلا ابن اربعين سنة للمشورة. وكان يدخلها ولد قصي كلهم أجمعون وحلفاؤهم^(٨١). ويظهر أن نص الآزقي كان ينطبق على زمن قصي أو بعده بسنين قليلة، إذ كان عدد أولاده وأحفاده معدوداً، ولا يمكن أن ينطبق على أيام ظهور الاسلام حين ازداد عدد أحفاد قصي، وأصبح عددهم كبيراً، لذ أصبح شرط العمر هو السائد، أي بلوغ سن الأربعين، إن هذا السن يعد سن اكتمال النضوج عند العرب قبل الاسلام، وهو السن الذي يدخل صاحبه إبداء المشورة، وقد أقره الاسلام بقوله تعالى: ﴿ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته أمه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلاثون شهراً حتى اذا بلغ اشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأصلح لي في ذريتي اني ثبت إليك واني من المسلمين﴾ [الاحقاف/ ١٥].

ومع أن سن الأربعين هو السائد إلا أن حكيم بن حزام دخلها وعمره خمس عشرة سنة^(٨٢). ودخلها أبو جهل وعمره ثلاثون سنة لجودة رأيه^(٨٣). وربما كان هناك أشخاص قد دخلوها دون الأربعين من العمر ولم تشر اليهم مصادرنا.

ولا تخبرنا المصادر بأسماء كل الأشخاص الذين كانوا يحضرون دار الندوة، إلا أنه يمكن أن نعرف من رواية لابن اسحاق أسماء من حضر دار الندوة عندما اجتمعوا لينظروا في أمر الرسول ﷺ عندما قررت قريش قتله:

«وقد اجتمع فيها أشراف قريش كلهم، من كل قبيلة، من بني عبد شمس شيبة وعتبة ابنا ربيعة، وأبو سفيان بن حرب، ومن بني نوفل بن عبد مناف طعيمة بن عدي وجبير بن مطعم والحارث بن عامر بن نوفل، ومن بني عبدالدار بن قصي النضر بن الحارث بن كلفة، ومن بني أسد عبد العزي ابو البخثري بن هشام وزمعة بن الأسود بن المطلب وحكيم بن حزام، ومن بني مخزوم أبو جهل بن هشام، ومن بني سهم نبيه ومنبه ابنا الحجاج، ومن بني جمح أمية بن خلف ومن كان معهم، وغيرهم مما لا يُحصى من قريش»^(٨٤).

ومن الأسماء الواردة في النص أعلاه يظهر أنه حضر دار الندوة من كل قبيلة من قبائل قريش بين الواحد والثلاثة، وأن أهم قبائل قريش قد شاركت الحضور، وكذلك عدد من حلفائها، عدا قبائل حلف الفضول.

كما يذكر محمد بن حبيب في كتابه «المنق» قائمة برئاسة قريش، نستدل منها أنهم أصحاب الشورى والرأي في مكة، وربما كانوا يمثلون أهم شخصيات قبائل مكة أو عوائلها، ونص ابن حبيب: «ثم صارت الرئاسة لعبدالمطلب، وفي كل قريش رؤساء، غير

أنهم كانوا يعرفون لعبد المطلب فضله وتقدمه وشرفه، فلما مات عبدالمطلب صارت الرئاسة لحرب بن أمية بن عبد شمس، فلما مات حرب تفرقت الرئاسة والشرف في بني عبد مناف وغيرهم من قريش، فكان في بني هاشم الزبير وأبي طالب والعباس وحمة بن عبدالمطلب، وفي بني المطلب لعبد يزيد بن هاشم بن عبدالمطلب وهو المحض لا قذى فيه، وفي بني أمية لأبي أحيحة سعيد بن العاص بن أمية، وكان في بني نوفل بن عبد مناف للمطعم بن عدي بن نوفل، وكان في بني أسد بن عبدالعزى لخويلد بن أسد وعثمان بن الحويرث بن أسد، ولبنو عبد الدار عكرمة بن هشام بن عبد مناف بن عبد الدار ولبنو زهرة مخزومة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة، ولتيم بن مرة عبدالله بن جدعان ابن عمرو، ولبنو مخزوم هشام بن المغيرة، وكان شريفاً عظيم القدر في قريش، حتى جعلوا موته تاريخاً. ولبنو عدي بن كعب عمرو بن نفيل بن عبد العزى، ولبنو سهم العاص بن وائل، ولبنو جمح أمية بن خلف، ولبنو عامر بن لؤي عمرو بن عبد شمس زيد سهيل الأعلم، ولبنو محارب بن فهر ضرار بن الخطاب بن مرداس، ولبنو الحارث ابن فهر عامر بن الجراح أبو عبيدة بن الجراح^(٨٨).

ويظهر أن هؤلاء كانوا زعماء قبائلهم أو عوائلهم ومطاعين فيهم، وهم في الوقت نفسه يمثلونهم في مجلس الشورى في مكة [دار الندوة]. فهشام بن المغيرة كان سيداً في قومه^(٨٩)، واتخذت قريش موته تاريخاً، وفيه يقول بجبر بن عبدالله بن عامر بن سلمة بن قشير:

فأصبح بطن مكة مقشعراً كأن الأرض ليس بها هشاماً^(٩٠)

وكان لهشام وبنيه صيت في مكة وذكر عال^(٩١).

أما عبدالله بن جدعان التيمي فهو سيد قريش في زمانه، وفي بيته عقد حلف الفضول^(٩٢).

ويذكر محمد بن حبيب أيضاً أسماء الحكام من قريش: «من بني هاشم عبدالمطلب ابن هاشم، والزبير، وأبو طالب ابنا عبدالمطلب، ومن بني أمية حرب بن أمية وأبو سفيان صخر بن حرب، ومن بني زهرة بن كلاب العلاء بن جارية الثقفي حليف بني زهرة، ومن بني مخزوم العدل وهو الوليد بن المغيرة بن عبدالله بن عمرو بن مخزوم، ومن بني سهم قيس بن عدي بن سعد بن سهم والعاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم ومن عدي ابن كعب نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبدالله بن قرض بن رزاح بن عدي بن كعب»^(٩٣).

كما يذكر محمد بن حبيب أيضاً قائمة بأسماء أزواد الركب من قريش: «وكانوا إذا

سافروا لم يختبز معهم أحد ولم يطبخ^(١٤). ويظهر أن كافة هذه الشخصيات اللامعة كانت تدخل دار الندوة، وأن كان النص لا يشير إلى ذلك صراحة. ونستدل على دخولهم دار الندوة والمشاركة فيها على خدماتهم السياسية والاجتماعية في مكة.

وقد يتطلب الأمر مناقشة شؤون عشيرة واحدة لأمر ما، فيحضر رجالها البارزون في دار الندوة وحدهم، دون سواهم من رجال العشائر الأخرى، فيفتح لهم المسؤول عن دار الندوة بابها للسماح لهم بالتشاور في أمورهم. وهذا ما نستدل عليه من رواية محمد بن حبيب حيث يقول: «إن أناساً من بني قصي دخلوا دار الندوة لبعض أمرهم، فأراد عبدالله بن الزبيري أن يدخل معهم فيسمع من مشورتهم، فمنعوه فكتب شعراً على باب الندوة مما يلي الكعبة، فلما خرجت بنو قصي إذ هم بالكتاب فقرأوه فإذا فيه:

الهى قصياً عن المجد الاساطير ورشوة مثلما ترشى السماسير
توارثوا في نصاب اللوم، ولهم فلا بعد لهم مجد ولا خير

فقال رجل من قصي: انطلقوا بنا إلى الحبيب حتى نؤاخذه على سيئته. فقال بعض القوم: لا تفعلوا! لكن ارسلو إلى قومه فإن قبلكم بما تريدون فسيب ذلك، وإلا رأيتم رأيكم وكنتم قد أعذرتهم فيما بينكم وبينهم، وكان الذي قال هذا القول الأخير أبو طالب بن عبدالمطلب. وكانت بنوسهم رهطاً لهم حرمة وأهل عز وجد وبأس ومنعة، وكانوا يعدون لبني عبد مناف قاطبة إذ كان بين المطيبين والأحلاف وحشة أو تنازع أو اختلاف، فأرسل القوم عتبة بن ربيعة بن عبد شمس إلى بني سهم في هجاء ابن الزبيري إياهم، الذي قد هجاهم في غير جرم اجترموه إليه، وقد بلغهم خبر ابن الزبيري قبل أن يأتيهم عتبة، فقال عتبة: إن كان صنع ما صنع عن رأيكم فيئس الرأي رأيكم، وإن كان فعل ما فعل عن غير رأي منكم فادفعوا إليهم هذا السفية، فقال القوم: نبرأ إلى الله أن يكون هذا عن رأينا ولا محبتنا ولا علمنا، قال: فأسلموه إلينا، فقال القوم إن شئتم فعلنا على أنه إن هجانا هاج منكم تسلموه إلينا، فقال عتبة ما يمنعني أن أفعل ما تقولون إلا أن الزبير بن عبدالمطلب غائب بالطائف وقد علمت أنه سيفزع لهذا الأمر، ولم أكن أجعل الزبير خطراً لابن الزبيري، فقال رجل من القوم: إياها القوم: ادفعوه إليهم فلعمري، إن لكم مثل ما عليكم فكثر الكلام... فلما رأى العاص بن وائل كثرة الكلام واللفظ، دعا برمة فأوثق بها ابن الزبيري، ثم دفعه إلى عتبة بن ربيعة، فأقبل به مربوطاً حتى أتى به قومه، فأقاموه عند الحجر الأسود...^(١٥).

وهكذا نرى أن دار الندوة يمكن أن تجتمع فيها عشيرة واحدة، كما يستدل من النص أعلاه، للشورى بين أفراد تلك العشيرة، وكما يوضح النص أعلاه أيضاً الطريقة التي تحل بها الخلافات بين العشائر، واتباع الطرق السلمية والشورى والحكمة والتعقل.

وقد تجتمع عشائر وتتشاور فيما بينها لحل المشكلات وعقد المعاهدات في غير دار الندوة . فقد اجتمعت قريش حينما شاهدوا من التغالب والتجاذب ما لم يكفهم عن سلطان قاهر ففقدوا صلحاً على رد المظالم، وانصاف المظلوم من الظالم، وهذا ما تطلق عليه مصادرنا العربية بـ «حلف الفضول»، الذي يقول عنه محمد بن حبيب: «وكان من شأن حلف الفضول أنه كان حلفاً لم يسمع الناس بحلف قط كان أكرم منه ولا أفضل منه»، ويدّوه أن رجلاً من بني زبيد جاء بتجارة له مكة فاشترأها منه العاص بن وائل بن هشام ابن سعد بن سهم، فمطله بحقه، وأكثر الزبيدي الاختلاف اليه فلم يعطه شيئاً، فتمهل الزبيدي حتى اذا جلست قريش مجالسها وقامت أسواقها قام على أبي قيس فنادى بأعلى صوته:

يا آل فهر لمظلوم بضاعته	بيطن مكة نائسي الأهل والنفر
ومحرم شعت لم يقض عمرته	يا آل فهر وبين الحجر والحجر
هل مخفر من بني سهم مخفرته	ام ذاهب في ضلال مسال معتمر
ان الحرام لمن تمت حرامته	ولا حرام لثوب الفاجر الغدر

ثم نزل، وأعظمت قريش ما قال وما فعل، ثم خشا العقوبة، وتكلمت قريش في ذلك المجلس، ثم ان بني هاشم وبني عبد المطلب وبني زهرة وبني تميم اجتمعوا في دار عبدالله بن جدعان، فصنع لهم طعاماً وتحالفوا بينهم أن لا يظلم بمكة أحد إلا كنا جميعاً مع المظلوم على الظالم، حتى نأخذ له مظلّمته ممن ظلمه شريف أو وضع منا أو من غيرنا، ثم خرجوا وكان رسول الله ﷺ ممن حضر ذلك الحلف ودخل فيه قبل أن يوحى اليه بخمس سنين، فكان يقول وهو بالمدينة: «لقد حضرت في دار عبدالله بن جدعان حلفاً من حلف الفضول ما أحب اني نقضته، وان لي حمر النعم، ولو دعيت اليه اليوم لأجبت...» فأنطلقوا الى العاص بن وائل فقالوا: والله لا نفارقك حتى تؤدي اليه حقه، فأعطي الرجل حقه، فمكثوا كذلك لا يظلم أحد بمكة الا أخذوا له . وكان عتبة بن ربيعة ابن عبد شمس يقول: «لو أن رجلاً خرج من قومه لكنت أخرج من بني عبد شمس حتى أدخل في حلف الفضول وليست عبد شمس في حلف الفضول»^(١٧).

ويمكن أن نستدل أيضاً على الشورى في حكم مكة من توزيع المناصب الادارية بين عشائرها المختلفة، وعدم حدوث خلافات جوهرية حول هذه المناصب بين العشائر المختلفة على الأقل . فالساقية والرفادة كانت بيد عبد الدار، ثم انتقلت الى أولاد هاشم بعد ان اجتمع بنو عبد مناف بن قصي، وهم عبد شمس وهاشم والمطلب ونوفل على أن يأخذوا ما بأيدي بني عبد الدار بن قصي، من الحجابة واللواء والساقية والرفادة كما أشرنا سابقاً، ومن الصراع بين قبائل قريش حول الوظائف التي كانت لبني عبد الدار، وانتصار بني

هاشم «حلف المطيبين» وأخذهم السقاية والرفادة يؤكد لنا أهمية هاتين الوظيفتين^(١٧٧)، لما كانتا تدران على أصحابها من موارد مالية طيبة^(١٧٨)، علماً بأن الوظائف الأخرى والتي احتفظ بها بنو عبد الدار أكثر أهمية، لأنها وظائف سياسية وشرفية، لها تأثيرها الكبير في الحياة العامة في مكة وفي كافة المجالات الاجتماعية: مثل الحجابة، والسياسة الادارية: مثل الندوة. والعسكرية: مثل اللواء.

وقد صارت الرفادة والسقاية الى هاشم، ومن بعده الى ابنه المطلب، ومن ثم الى أخيه عبدالمطلب. ثم جاء الاسلام وهي بيد العباس بن عبدالمطلب^(١٧٩).

ومن الوظائف الأخرى في مكة الأشناق [الديات] وهي من الوظائف الهامة اذ كان صاحبها اذا احتل شيئاً فسأل فيه قريشاً صدقوه، وكانت الديات في يد تيم بن مرة، وكانت عند مجيء الاسلام عند أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «فكان اذا احتل شيئاً قامت فيه قريش وصدقوه وأمضوا حمالته وحمالة من قام معه، وإن احتملها غيره خذلوه ولم يصدقوه»^(١٨٠).

أما وظيفة السفارة فكان صاحبها مسؤولاً عن البيت في شؤون الصلح بعد الحرب، أو الخلافات التي تقوم بين قريش والقبائل الأخرى، أو بينهم وبين الأجانب، وكان يقوم على هذا المنصب عند مجيء الاسلام عمر بن الخطاب^(١٨١). من بني عدي.

أما اللواء فهو العلم الذي يحمل في المعارك، وتدور حوله المعركة، وكانت من جملة الوظائف التي سيطر عليها قصي، وأعطاهما لابنه عبد الدار، واستمرت في أيدي بني عبد الدار: «كلهم يليه منهم ذوو السن والشرف في الجاهلية، حتى كان يوم أحد فقتل عليه من قتل منهم»^(١٨٢).

أما القيادة فوليها من بني عبد مناف عبد شمس بن عبد مناف، ثم وليها من بعده أمية بن عبد شمس، ثم من بعده حرب بن أمية، فقاد الناس يوم عكاظ^(١٨٣). ثم كان أبو سفيان بن حرب يقود قريشاً بعد أبيه حتى كان يوم بدر، فقاد الناس عتبة بن ربيعة بن عبد شمس، وكان أبو سفيان بن حرب في العير يقود الناس، فلما كان يوم أحد قاد الناس أبو سفيان بن حرب، وقاد الناس يوم الأحزاب، التي كانت آخر وقعة لقريش، وحرب حتى جاء الله تعالى بالاسلام وفتح مكة^(١٨٤).

والأعنة: وهي وظيفة يذكرها ابن عبيدريه بقوله: «وأما الأعنة فانه كان على خيل قريش في الحرب»^(١٨٥). وكانت هذه الوظيفة عند ظهور الاسلام بيد خالد بن الوليد المخزومي.

أما القبة: «فانهم يضرّبونها ثم يجمعون إليها ما يجهزون به الجيش». وكانت هذه الوظيفة أيضاً لخالد بن الوليد المخزومي^(١٠٧).

وعماره المسجد الحرام التي ذكرها القرآن الكريم: «أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوفون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين» [التوبة/ ١٩]. فقد كانت بيد العباس بن عبد المطلب: «فهو أن لا يتكلم أحد في المسجد الحرام بهجر، ولا يرفع فيه صوته، كان العباس ينهاهم عن ذلك»^(١٠٨).

أما الحكومة: فهي الأموال التي يسمونها لأهلهم، وكانت عند ظهور الاسلام عند الحارث بن قيس السهمي^(١٠٩)، «وكانت إليه الحكومة والأموال المجرة التي سموها لأهلهم»^(١١٠).

والآيسار: هي الآزلام، وكانت عند ظهور الاسلام عند صفوان بن أمية بن خلف الجمحي: «فكان لا يسبق بأمر عام حتى يكون يجري يسره على يديه، وكان أحد المطعمين، وكان يقال له سداد البطحاء»^(١١١).

وكذلك هناك وظيفة دينية لها مساس بموعد الحج: وهي الوظيفة التي يعلن فيها المسؤول عنها الأشهر الحرم، ويظهر أن عملية تحديد الأشهر الحرم كان يحدث فيها تلاعب من قبل القائمين بها، حيث يقدمون أو يؤخرون الأشهر الحرم^(١١٢).

ولهذا السبب حرّمها الاسلام بقوله تعالى: «إنما النسئ زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلون عاماً ويحرّمونه عاماً ليواطئوا عدة ما حرم الله» [التوبة/ ٣٧].

وهكذا نجد أن ادارة مكة تختلف اختلافاً جوهرياً عن ادارة وحكم القبيلة، إذ أن الوظائف الادارية والدينية كانت موزعة بين قبائلها المختلفة، ويمثل كل قبيلة في العادة شخص تكاملت فيه صفات أهله لكي يكون مسؤولاً عن عمله، وتطعيه عشيرته وتأخذ برأيه، وتعترف بكل ما يقوله عند اجتماع الملأ.

ويلاحظ أن قرارات الملأ اختيارية، ويطبقها من صادق ووافق عليها، ولا تسري أحكامها على من عارضها، حيث نجد أن حلف الفضول بقي مقتصرأ على من شارك فيه من القبائل، وكذلك الحال في حرب الفجار^(١١٣).

كما أن من شارك في اتخاذ قرار مقاطعة بني هاشم، كان ملزماً على من وافق عليه، والشئ نفسه يمكن أن يقال عن قرار بعض قبائل قريش لقتل النبي ﷺ قبل الهجرة.

وهكذا نلاحظ أن إدارة مكة لم تكن جمهورية كما ذهب اليه لامانس^(١١٧)، بل كانت شورى يشارك فيها مجموعة عشائر مكة، وتتقاسم هذه العشائر الوظائف المهمة في مكة لتقوم بإدارتها، أما المسائل الجوهرية التي تمس مصالح مكة فكان يصار الى حلها بالرجوع الى الملأ والاجتماع في دار الندوة لحلها.

وبجانب دار الندوة في مكة المتخصصة في حل مشاكلها بصورة عامة، يظهر أنه كان لكل عشيرة ناديها التي تعقد فيه اجتماعاتها الخاصة لحل مشاكلها، وتجتمع فيه في الغالب يومياً، وتتخذ القرارات المتعلقة بشؤون القبيلة، وربما يكون القرار المتخذ في هذه الأندية مخالفاً لرأي بعض أفراد القبيلة، كما حدث عند قيام أبو طالب حين رأى قريشاً يصنعون ما يصنعون في بني هاشم وبني المطلب، فدعاهم الى ما هو عليه، من منع رسول الله ﷺ، والقيام دونه فاجتمعوا اليه، وقاموا معه وأجابوه الى ما دعاهم اليه، إلا ما كان من ابي لهب عدو الله الملعون^(١١٨). ويذكر محمد بن حبيب أن بني سهم كانوا يجتمعون في ناديهم^(١١٩).

وقد أشار القرآن الكريم الى النوادي بقوله تعالى: ﴿فليدع ناديه سندع الزبانية﴾ [سورة العلق/ ١٧-١٨]. ومن المحتمل أن القرآن الكريم أشار الى الأندية الخاصة التي كان يجتمع فيها مجان قريش لمجرد الأتس وتنشيط النفس، وذكر ما سلف لهم من الحروب والوقائع ومفاخر القبيلة، وتناشد الشعر والقرص ونحو ذلك من الكلام الذي تبتهج له النفوس، وقد يؤدي أحياناً الى المهارات واحياء الحزازات بين قبائل مكة، وقد بقيت آثارها في القرن الأول للهجرة، اذ يذكر الأصفهاني: «كان عبدالحكم بن عمرو بن عبدالله ابن صفوان الجمحي قد اتخذ بيتاً فجعل فيه شطرنجات ونردات وقرنات ودفاتر فيها من كل علم وجعل في الجدار أوتاداً، فمن جاء علق ثيابه على وتد منها، ثم جر دفتراً فقرأه، أو بعض ما يلعب به فلعب به مع بعضهم»^(١٢٠).

هوامش وتعليقات :

- (١) انظر: الأصفهاني: ج ٣ ص ١٤٥ وعن خلع خراطة لقيس بن الحدادنة: الأصفهاني ج ٩ ص ٥٥.
- (٢) ابن خلدون. المقدمة ص ١٢٨. Smith, p. 48.
- (٣) انظر ابن حزم: ص ٣٠٦.
- (٤) الأصفهاني ج ٣ ص ٤١، ابن سعد ج ١ ص ١٥٦.
- (٥) الأصفهاني ج ٣ ص ١٩.
- (٦) الأصفهاني ج ٣ ص ٤١.
- (٧) ابن اسحق: ج ١ ص ١٣٨١ وانظر عن الموالي في صدر الاسلام العلي: التنظيمات ص ٣٣ وما بعدها.
- (٨) هناك أخبار عن بيع الأسرى: ديوان الهذليين ج ٣، ص ١٧٠ ابو عبيدة: النقائش ج ١ ص ١٣٩.
- (٩) الأصفهاني ج ٨ ص ٢٣٧.
- (١٠) مثال ذلك مشاركة وحشي في معركة أحد بجانب قريش.
- (١١) ابن عديريه ج ٥ ص ١٩٨.
- (١٢) العلي: محاضرات ص ١٥٦.
- (١٣) ليست لدينا معلومات عن وجود امرأة تحكم قبائل وسط الجزيرة العربية.
- (١٤) المرتضى: الأمالي ج ١ ص ٥٣٠، السجستاني: المعمرن والوصايا ص ١٣٢.
- (١٥) المبرد: الكامل ج ١ ص ٢١٠، ابن قتيبة: عيون الأخبار ج ١ ص ٢٥٥، الأصفهاني ج ٩ ص ١٦٨، ابن عديريه: ج ٢ ص ٢٨٦.
- (١٦) ابن خلدون: المقدمة ص ١٣٦، فصل في نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء.
- (١٧) العسكري: ديوان المعاني ج ١ ص ١٧١، البغدادي: خزائن الأدب ج ٣ ص ٤٩٢.
- (١٨) ديوان عامر بن الطفيل ص ٩٢، الجاحظ: الحيوان ج ٣ ص ٩٥.
- (١٩) المبرد: الكامل ج ١ ص ٣١٠.
- (٢٠) ابن حزم ص ٣٠٦، الطبري ج ٢ ص ٢٠٥.
- (٢١) ابن حزم ص ٢١١.
- (٢٢) الأصفهاني: ج ١٧ ص ١٠٥، ابن رشيق: العمدة ج ٢ ص ١٨٣.
- (٢٣) الألويسي، ج ٢ ص ١٨٧.
- (٢٤) ابن قتيبة: عيون الأخبار ج ١ ص ٢٢٥، وانظر الأصفهاني ج ١٤ ص ٧٦.
- (٢٥) ابن عديريه ج ٢ ص ٢٨٦.

- (٢٦) الألويسي: ج ٢ ص ١٨٧، والأبيات في شرح ديوان حاتم، ص ٧٣.
- (٢٧) ابن قتيبة: عيون الأخبار ج ١ ص ٢٢٥.
- (٢٨) ابن قتيبة ج ١ ص ٢٩٣.
- (٢٩) الأصفهاني: ج ٩ ص ١٦٨، ونظر للبرد: الكامل ج ١ ص ١٢٨.
- (٣٠) ابن عدي ج ٢ ص ٢٨٨.
- (٣١) ابن قتيبة: عيون الأخبار ج ١ ص ٢٨٢ وما بعدها.
- (٣٢) ابن قتيبة ج ١ ص ٢٤٨، ونظر الجاحظ: الحيوان ج ٣ ص ٨٣.
- (٣٣) للبرد ج ١ ص ٢١٠.
- (٣٤) ابن قتيبة: عيون الأخبار ج ١ ص ٢٢٣ وما بعدها «كتاب السؤدد».
- (٣٥) الأصفهاني: ج ١٤٨، ابن عدي ج ٥ ص ٢٠٤.
- (٣٦) المحبر ص ٤٦٣.
- (٣٧) السدوسي: ما حذف من نسب قريش ص ٦٥.
- (٣٨) ابن حزم جمهرة ص ١٧١.
- (٣٩) ابن حزم: ص ١٧٤.
- (٤٠) محمد بن حبيب: المحبر ص ٣٠١.
- (٤١) ابن اسحق: ج ٢ ص ٢٧٨.
- (٤٢) محمد بن حبيب: المحبر ص ١٤٢.
- (٤٣) ابن اسحق: ج ٢ ص ٦٦.
- (٤٤) ابن عدي ج ٣ ص ٣٦١.
- (٤٥) البكري: معجم ما استعجم ص ٧٢ وما بعدها.
- (٤٦) الطبري: ج ٢ ص ٢٠٥.
- (٤٧) أبو عبيدة: الفقاظ ج ١ ص ٣٠٥.
- (٤٨) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية ج ١ ص ١٧.
- (٤٩) حماسة أبي تمام ج ٣ ص ١٧١.
- (٥٠) البحتري: حماسة البحتري ص ٣٨٧.
- (٥١) الأصفهاني: الأغاني ج ٣ ص ١٤٥.
- (٥٢) الألويسي: ج ٣ ص ١٧١ الشعر للحارث بن حلزة البشكري.
- (٥٣) العلي: محاضرات ص ١٥٥-١٥٦.

- (٥٤) الألوسي: ج ١ ص ١٠٢.
- (٥٥) الألوسي: ج ٣ ص ٣١٧.
- (٥٦) ديوان عبيد بن الأبرص ص ٦٦، الآبيات ١٠-١١.
- (٥٧) ديوان المتلمس ص ٢١-٩.
- (٥٨) ابن قتيبة: عيون الأخبار: ج ١ ص ٨٨.
- (٥٩) ابن عبدربه: ج ٥ ص ١٦٩.
- (٦٠) الألوسي: ج ١ ص ٢٨٩.
- (٦١) الجاحظ: البيان: ج ١ ص ٢٩٠، ابن دريد: الاشتقاق ص ٢٤٩، الألوسي: ج ١ ص ٣٠٨.
- (٦٢) أبو عبيدة: النفاذ: ج ١ ص ١٤٩.
- (٦٣) ابن سيد الناس: عيون الآثار ج ١ ص ٢٨.
- (٦٤) M.K. Kister: "Mecca and Tamim aspects of their relations JESHO. VIII (1965) PP. 113-163.
- (٦٥) الزبير بن بكار: جمهرة نسب قريش ج ١ ص ٣٦٧.
- (٦٦) الديار بكري: تاريخ الخميس ج ١ ص ١٥٦.
- (٦٧) محمد بن حبيب: المحبر ص ١٦٢.
- (٦٨) الطبري: تاريخ ج ٢ ص ٢٥٢.
- (٦٩) القمي: غرائب القرآن ج ٢ ص ١٦٩.
- (٧٠) الديار بكري: ج ١ ص ١٥٦.
- (٧١) الطبري: ج ٢ ص ٢٥٨، وانظر الأزرق ج ١ ص ٦٣.
- (٧٢) انظر عن القبائل المشاركة في كلا الحلفين محمد بن حبيب: المحبر ص ١٦٦.
- (٧٣) ابن سعد ج ١ ص ١٧، وانظر الألوسي: ج ١ ص ٢٤٨.
- (٧٤) الأزرق ج ١ ص ٦٧.
- (٧٥) ياقوت: معجم البلدان ج ١ ص ٥٢٤.
- (٧٦) المصعب الزبيري: نسب قريش ص ٢٥٤، وانظر البلاذري: أنساب ج ١ ص ٢٥٣.
- (٧٧) محمد بن حبيب: المصنف ص ٢١، البلاذري ج ١ ص ٥٣، ياقوت ج ١ ص ٥٢٤.
- (٧٨) ياقوت ج ٢ ص ٥٢٤، وانظر الزبير بن بكار ج ١ ص ٣٥٤ إذ يذكر أن عبدالله بن الزبير قال لحكيم هبت مكربة قريش: فقال حكيم: ذهبت للكرم إلا التقوى يا ابن أخي....
- (٧٩) الأزرق: ج ١ ص ٦٦.
- (٨٠) ابن سعد: ج ١ ص ٧١، ابن اسحق: ج ١ ص ١٢٥، الأزرق ج ١ ص ٦٥.

- (٨١) للسعودي: التنبيه ص ٢١٠.
- (٨٢) للسعودي: التنبيه ص ٢٠٢.
- (٨٣) ابن سعد: ج ٢ ص ١٣.
- (٨٤) الأزرقى: ج ١ ص ٦٥.
- (٨٥) ابن عساكر: مختصر تاريخ دمشق ج ٤ ص ٤١٩.
- (٨٦) ابن دريد: الاشتقاق ص ١٥٥.
- (٨٧) الطبري: ج ٢ ص ٣٧٠-٣٧١؛ ابن اسحق: ج ١ ص ٤٨١.
- (٨٨) للنفق: ص ٤١١ - ٤١٢ وانظر محمد بن حبيب: المحبر ص ١٦٤-١٦٥.
- (٨٩) ابن قتيبة: المعارف ص ١٧٠ ابن دريد: ص ١٠١.
- (٩٠) محمد بن حبيب: المحبر ص ١٣٩؛ ابن قتيبة: المعارف ص ١٧٠ ابن دريد ص ١٥٠.
- (٩١) ابن دريد: ص ٩٨.
- (٩٢) المصعب الزبيري: نسب قریش ص ٢٠٣؛ الأصفهاني: الأغاني ج ٨ ص ١٣-٢ ابن دريد ص ١٤١.
- (٩٣) المنفق: ص ٤٥٩-٤٦٠.
- (٩٤) المنفق ص ٤٦٠.
- (٩٥) المنفق ص ٤٢٧-٤٢٩.
- (٩٦) المنفق ص ٤٥-٤٧؛ وانظر محمد بن حبيب: المحبر ص ١٥٣؛ الآلوسي ج ١ ص ٢٥٧.
- (٩٧) يظهر أن السقاية وخلط الماء بعصير الزبيب أو العسل كانت عادة معروفة في مكة يشارك فيها أكثر من واحد ولم تقتصر على بني هاشم إذ يذكر أن أبا أميمة بن المغيرة المخزومي، وأبا أم سلمة زوج النبي ﷺ وسويد بن هرمه كانوا يسقون العسل بمكة [محمد بن حبيب: المحبر ص ١٧٧]. كما أن عدي بن نوفل بن عبد مناف نازع عبدالمطلب في سقايته «التي بالشعرين بين الصفا والمروة» وبقيت السقاية حتى مجيء الاسلام وقد ادركها سعيد بن سالم القداح أحد شيوخ الشافعي، حيث قال: «أدركت السقاية عدي هذه، يسقي عليها اللبن والعسل» مصعب الزبيري ص ١٩٧.
- (٩٨) إن وظيفة السقاية كانت تدر على أصحابها واردات. مما جعل الرسول يقر هذه الوظيفة للعباس انظر الأزرقى ج ١ ص ٦٩-٧٠. وتتنافس محمد بن الحنفية وابن عباس في السقاية فقال ابن عباس «مالك ولها نحن أولى بها في الجاهلية والاسلام»، وقد كان أبوك [علي بن أبي طالب] تكلم فيها فأقامت البينة طلحة بن عبيدالله وعامر بن ربيعة وأزهر بن عبد عوف ومخرمة بن نوفل ان العباس كان يلها في الجاهلية بعد عبدالمطلب وجدك أبو طالب في ابله في باديته بعمره وأن رسول الله ﷺ أعطاه العباس يوم الفتح دون بني عبد المطلب» الأزرقى: ج ١ ص ٧١.
- (٩٩) الأزرقى: ج ١ ص ٧٠.

- (١٠٠) ابن عديريه: ج ٣ ص ٣١٤ المقدسي: القتيبي ص ٢٧٠.
- (١٠١) ابن عديريه: ج ٣ ص ٣١٤ المقدسي ص ٣٥٩.
- (١٠٢) المصعب الزبيري: ص ٢٥٢-٢٥١.
- (١٠٣) الأزرقى: ج ١ ص ٧١.
- (١٠٤) الأزرقى: ج ١ ص ٧٠.
- (١٠٥) ابن عديريه: ج ٣ ص ٣١٤.
- (١٠٦) ابن عديريه: ج ٣ ص ٣١٤.
- (١٠٧) ابن عديريه: ج ٣ ص ٣١٥.
- (١٠٨) المقدسي: ص ٤١٧.
- (١٠٩) ابن عديريه: ج ٣ ص ٣١٤.
- (١١٠) المقدسي: ص ٤٠٥.
- (١١١) انظر عن النسيء: ابن حبيب: المحبر ص ٣١٩؛ الأزرقى ج ١ ص ٧٠، ابن اسحق: ج ١ ص ٤٤.
- (١١٢) الأصفهاني: الأغاني ج ٢٢ ص ٥٤.
- (١١٣) Watt: M. Muhammad at Mecca, pp. 4-6, E.I. S.V. Mecca.
- (١١٤) ابن اسحق: ج ١ ص ٣٦٩.
- (١١٥) للمنق ص ٥٤.
- (١١٦) الأصفهاني: الأغاني ج ٤ ص ٢٥٣.

المصادر والمراجع:

- الأزرقي: محمد بن عبدالله بن أحمد (ت ٣٠٤هـ/ ٨١٩م)
كتاب أخبار مكة، تحقيق ويستنفيلد، لندن، ١٨٥٨.
- الألوسي: محمود شكري
بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ط١، ٣ أجزاء، القاهرة، ١٣٤٢هـ.
- الأصفهاني: أبو الفرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٦م).
كتاب الأغاني، ٢٤ جزءا، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٧-١٩٧٤.
- البلاذري: أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)
أنساب الأشراف، ج ١، تحقيق الدكتور محمد حميد الله، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٩. ج ٥ القدس، ١٩٣٦.
- ابن دريد: محمد بن الحسن (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م).
الاشتقاق، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، ١٩٥٨.
- الديكّر بكري: الحسين بن محمد بن الحسن (ت ٩٨٢هـ/ ١٥٧٤م)
تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، جزآن، القاهرة، ١٢٨٣هـ.
- الزبير بن بكار (ت ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م).
جمهرة نسب قريش وأخبارها، تحقيق محمود محمد شاكر، ج ١، القاهرة، ١٣٨١هـ.
- ابن اسحق: محمد بن اسحق (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م).
السيرة النبوية، ٤ أجزاء، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، ط٢، القاهرة، ١٩٥٥.
- ابن سعد: محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٣م)
الطبقات الكبرى، ٨ أجزاء، بيروت، ١٩٥٧-١٩٦٠.
- ابن سيد الناس: فتح الدين أبو الفتح محمد بن أبي بكر (ت ٧٣٤هـ).
عيون الأثر من فنون المغازي والشمال والسير، جزآن، القاهرة، ١٩٣٧.
- الطبري: محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)
تاريخ الرسل والملوك، ١٠ أجزاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٠-١٩٦٩.

- ابن عديده: ابو عمر أحمد بن محمد (ت ٣٢٨هـ/٩٤٠م)
العقد الفريد، ٧ أجزاء، ط٣، القاهرة، ١٩٦٥.
- ابن عساكر: علي بن أبي محمد (ت ٥٧١هـ/١١٧٥م)
مختصر تاريخ دمشق، ٦ أجزاء، ط. أحمد عبيد بدران، دمشق، ١٣٢٩-١٣٣٢هـ.
- ابن قتيبة: أبو محمد عبدالله بن مسلم (٢١٣هـ/٨٢٨م - ٢٧٦هـ/٨٨٩م)
المعارف، حققه وقدم له ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠.
- القمي: نظام الدين حسن بن محمد بن حسين النيسابوري (ت حوالي ٨٥٠هـ/١٤٤٦م).
- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، طبع بهامش جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، القاهرة، ١٩٠٠م.
- محمد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ/٨٥٩م)
- ١ - كتاب المحير، حيدر آباد، ١٩٤٢م.
- ٢ - كتاب المنق، تحقيق خورشيد احمد فاروق، حيدر آباد، ١٩٦٤م.
- المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦هـ/٩٥٧م)
النتبيه والاشراف، القاهرة، ١٩٣٦م.
- المقدسي: موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد (ت ٦٢٠هـ)
التبيين في أنساب القرشيين، تحقيق محمد نايف الدليمي، بغداد، ١٩٨٢م.
- ياقوت الحموي: شهاب الدين أبو عبدالله يعقوب بن عبدالله (ت ٦٢٦هـ/١٢٢٩م).
معجم البلدان، ٦ أجزاء، تحقيق وستنفيلد، ليبزك، ١٨٦٦-١٨٧٠.

— Watt, Montgomery

Muhammad at Mecca, Oxford University Press, Amen House, London, 1953.

— M.K. Kister:

"Mecca and Tamim: aspects of their relations" JESHO. VIII(1965), PP 113-163.

البحث الثالث :

**التعليم في المغرب العربي
بين القرنين الثالث والخامس الهجريين**

الدكتور أحمد بدر

التعليم في المغرب العربي بين القرنين الثالث والخامس الهجريين

الدكتور أحمد بدر

أوضاع المغرب العامة بين القرنين الثالث والخامس :

أطل القرن الثالث الهجري على المغرب وقد توطدت على أراضيه دول عديدة، في المغرب الأدنى، أو إفريقية دولة الاغالبية التي تتبع العباسيين رسميا أو اسميا، وحاضرتها القيروان مقر الوالي في القديم وقاعدة جند دولة الخلافة. وفي المغرب الأوسط كانت الدولة الرستمية التي اعتمدت على القبائل المغربية (البربرية) التي اعتنقت المذهب الاباضي، وانشق عن أئمتها الرستميين المقيمين في تاهرت عديدون: أهمهم النكار، كما كان لمذهب الصفرية الخارجي دولته المعروفة باسم الدرارية نسبة لحكامها بني مدرار، وكانت حاضرتها سجلماسة بوابة تجارة الذهب ومنفذ الصحراء الغربية على المغرب الأقصى. ولم يكن ال علي بن ابي طالب أقل حظا من الخوارج في احتضان بعض القبائل المغربية لهم، إذ احتضنت بعض القبائل النازلة في شمال المغرب الأقصى ادريس بن عبدالله المحض وجعلته اماما للدولة التي حملت اسمه وعرفت بالدولة الادريسية وشيدت بعد آمد مدينة فاس لتتخذها مقرا وعاصمة.

اعتمدت هذه الدول على موارد زراعية ومعندية توفر لها اساسا ماديا لحياتها، وساعدها على الازدهار في القرن الثالث نشاط التجارة بين غرب افريقيا، حيث مكانم الذهب وعالم بحر الروم، او البحر الابيض المتوسط، بفعل عوامل عدة لكن هذا العامل الموحد لم يحل دون تنامي التمزق الداخلي في كل دولة على حدة، مما وفر للدعوة الاسماعيلية فرص النجاح لاقامة الدولة الفاطمية لواخر هذا القرن على انقاض الدولة الأغلبية أول الأمر، واكتساح أراضي بقية الدول بحركة سريعة خاضعة لقواها المعتمدة على قبيلة كتامة، وبعض قريبتها ضمن التجمع القبلي المغربي (البربري). لكن هذا النجاح في بسط سلطة الدعوة الاسماعيلية، لم يكن له ما يوازيه على مستوى فرض العقيدة الاسماعيلية على السكان، فبقي الفقهاء في المدن، وخاصة المالكيون منهم يقودون العامة في الصمود لما اعتبروه دعوة مارقة عن الدين. كما ان الخوارج القبليين اقاموا بعيدا في الداخل على مقربة من الصحراء، في منطقة تشمل جنوب شرق الجزائر الحالية مع الجنوب

التونسي وجبل نفوسة في أقصى غرب ليبيا الحالية. ووجدت هذه القوى دعما لها في قبائل زناته المنافسة لصنهاجة وأمويي-الاندلس، وتحركت ضد الفاطميين أكثر من مرة. واذ لم تستطع تحقيق أهدافها الا انها أفلحت في جعل السيادة الفاطمية قلقة الاستقرار وخاصة في المغرب الأقصى.

دخل المغرب بعد منتصف القرن الرابع بقليل في مرحلة جديدة، عقب رحيل المعز سنة ٣٦١هـ الى مصر التي أصبحت قاعدة الدولة الفاطمية، وتركه حكم المغرب لبني زيري. فقد تداعى بالتدريج بنيان الدولة بالمغرب، وأفلح الزناتيون باقامة امارات مستقلة لهم في المغرب الأقصى، وانقسم ما بقي بيد الزييريين بين ابناء العمومة، اذ بقي انسال الملوك الأول في المغرب الأدنى، بينما استقل العم حماد وابناؤه من بعده بالمغرب الاوسط حيث اتخذوا لأنفسهم مدينة اشير عاصمة.

أما على الصعيد المذهبي، فكانت الكفة تسيير باطراد نحو الرجحان لمصلحة المالكيين، الذي توغلوا عن طريق التعليم الى الاسرة المالكة ذاتها، فقد رعى الأمير المعز ابن باديس في حجر وزيره على السنة في غفلة عن الجميع ليبلغ فيما بعد الدعوة الفاطمية أواسط القرن الخامس ولا يبقى بعد ذلك من المذهب سوى الذكرى والخبر.

مرة أخرى يتيح التجزؤ السياسي الشامل فرصة لقوى مجاورة للسيطرة عليه، وكانت في هذه المرة قوى بدوية هاجمته من جهتين، من الشرق حيث قدم بنو هلال وسليم، ومن الجنوب الغربي حيث انطلقت من الصحراء قبائل الملمثيين الصنهاجيين ليسيطوا سلطانهم على أغلب أجزائه ويقيموا دولتهم المعروفة باسم دولة المرابطين.

ومن الناحية الثقافية والعلمية، كان للمغرب حياته العلمية التي تستقي من الينابيع العامة لعلم العالم العربي الاسلامي في الحجاز والعراق ومصر والشام، وقد تأثرت بكل التطورات التي حلت بالمغرب خلال هذه الفترة، اذ أصبحت حواضر الدول القائمة مراكز علمية، اضيفت الى القيروان مركز العلم الأول في المغرب، وان لم تستطع بلوغ شأوه. اصف الى ذلك ان قيام دول المغرب على قواعد مذهبية، واستخدامها في صراعها بعضها مع بعض لسلح الفكر ادى لتنشيط الحياة العلمية من جهة، والى طبع هذا النشاط العلمي بطابع خاص مميز، لا لعلم المغرب كله تجاه العلم السائد في المشرق فحسب، وانما بالنسبة للعلم في كل جزء من أجزاء المغرب تجاه الأجزاء الأخرى. ونجد مثلا على ذلك في التعليم، الذي يعتبر وجهه من وجوه الحركة العلمية، يتأثر ويؤثر في الوجوه الأخرى. ومثلها له ما يميزه عن التعليم في العالم الاسلامي كله، وله ما يجمعه معه، مثل الانقسام الواضح فيه بين مستويين: الأولي أو الاساسي، ثم العالي.

التعليم الأولي في المغرب :

تزامنت البداية لهذا التعليم مع الفتح تقريبا ، وبالتالي تكونت له عادات مع الزمن . وعندما أتى القرن الثالث للهجرة كانت راسخة متأصلة ، فنظر الفقهاء فيها واعتبروا ما لا يخالف الشرع منها ، ناظما شرعيا لعملية التعليم هذه . وفق هذه العادات كانت عليه القوم الأثرياء يستأجرون لأبنائهم من يزودهم بهذا التعليم ، وغالبا ما تطلق عليه المصادر اسم (المؤدب) . ومن الأمثلة عليهم والد أبي اسحاق الجبينياني توفي ٣٣٩هـ صاحب خراج افريقية ، الذي استأجر لولده مؤدبين احدهما للقرآن والآخر للعربية والشعر^(١) .

مقابل هذا التعليم الذي يمكن تسميته بالتعليم الخاص ، كان هناك تعليم عام لأبناء بقية الناس ، موضعه (الكتاب) أو (المكتب) والشائع في المصادر المغربية تسمية القائم بالتعليم فيه (المعلم) وكان المفروض ان يكون المكتب بيتا أو حانوتا يوفره المؤدب . وقد نهى الفقهاء المالكيون قياسا على رأي امامهم مالك بن انس عن تعليم الصبيان في المساجد ، لأنهم لا يتحفظون من النجاسة ، كما أن المسجد لم ينصب للتعليم^(٢) . لكن هذا المبدأ لم يطبق في الريف على الأقل ، حيث كان المسجد مقرا لا للتعليم فحسب بل للمعلم أيضا اضافة لكونه للصلاة ، كما تدل على ذلك حوادث اليوم الأول لحللول داعية الفاطميين ابي عبدالله الشيعي في قرية اتباعد من كتامة اذ «أتى المسجد وفيه معلم يعلم الصبيان» ولما قدم الداعي للامامة مكانه ، غادر حردا «وصار ابو عبدالله في ذلك المسجد يصلي ويعلم الصبيان»^(٣) انصب موضوع هذا التعليم على القرآن الكريم ، ومن خلال تعلمه تكتسب معارف أخرى لكونها من ضرورات اتقان تعلمه ، اذ يتعلم الصبي الكتابة من خلال تهجي الكلمات وكتابة كل سورة أو اية على لوحة . كما كان يتعلم شيئا من علوم العربية لأن من شروط التعلم المتقن للقران ان يقرأه معربا لا يلحن فيه .

اجر التعليم :

كان دفع الأجر على التعليم امرا جاريا في المغرب ، وقد نظر فيه الفقهاء انطلاقا من رأي مالك للحكم عليه سواء من ناحية المبدأ أم من ناحية التفاصيل ، على رأس هؤلاء الفقهاء عبدالسلام بن سعيد التتوخي الملقب بسحنون^(٤) ، وهو اسم طائر حديد النظر ، لحدثه في المسائل . وفي زمنه تجلّت قوة المذهب المالكي في المغرب . وهو صاحب المدونة التي ستصبح كتاب الفقه الأساسي في المغرب ، كما أخذ عنه الكثيرون من اجيال مختلفة ، برز منهم على حد قول الخشني سبعة شيخ . وقد توفي سنة ٢٤٠هـ لكن الجيل الصغير الذي سمع منه ظل يحدث عنه حتى نهاية القرن الثالث على الأقل وباعداد وفيرة ، اذ يذكر حياشة بن حسان المتوفي سنة : ٣٧٤هـ انه ادرك بالقيروان ستة عشر رجلا يقولون : حدثنا

ابو سعيد سحنون^(١٠٠). ويليهِ ابنه محمد بن سحنون توفي سنة ٢٥٦هـ وقد أخذ عنه وتصدر للتدريس والفتوى بعده ووضِعَ عددا من المؤلفات من بينها رسالة في المعلمين^(١٠١). أما ثالثهم فهو علي بن محمد الماعفري أبو الحسن المعروف بابن القابسي، توفي سنة ٤٠٣هـ، واعتمد في أحكامه على السابقين مضيفا لها ما اقتضت ضرورات التطور النظر فيه أو الحكم به، وذلك في أحد كتبه بعنوان «أحكام المتعلمين والمعلمين»^(١٠٢).

أجاز مالك استئجار المعلم لتعليم القرآن بأشكال مختلفة: شهريا أو سنويا، أو مقابل تعليم القرآن كله أو أي قسم منه، كما أجاز استئجار المعلم لتعليم الكتابة^(١٠٣)، لكنه كره الاجارة على تعليم الفقه والفرائض والشعر والنحو. وقد التزم الفقهاء المالكيون المغاربة بالمبدأ هذا، وعللوا تجويزه بالأجر في تعليم وكرهه له في تعليم موضوع آخر، بالقول ان تعليم القرآن له غاية ينتهي اليها وهي الحفظ، أما المواضيع الأخرى «فلا غاية لها ولا حدا تنتهي اليه»^(١٠٤). ويفرغ القابسي على هذا الأصل عند اسلافه ويجعل الأجر المدفوع للمعلم، اجرا لجهد مركب أو أعمال متعددة: «حوز الصبي وتأديبه وتعليمه»^(١٠٥). اما شكل الأجر فلم يكن نقدا بالضرورة بل يمكن أن يكون موادا غذائية كليا أو جزئيا. فقد حصل ابو اسحاق الجبينياني من التعليم على زيت. كما أن بعض المعلمين كانوا يشترطون مبلغ اجرهم وبعضهم لا يشترط، حتى ان ابا اسحاق هذا (كان يعلم القرآن ويشترط اذ كان أولاده صغارا، ثم علم ولم يشترط)^(١٠٦).

اما الخوارج فوقفوا من الأجر موقفا متفقا مع المالكية من حيث النتيجة، أما من حيث المبدأ فلا يرون ان يكون لتعليم القرآن ثمن، لكن «الضرورات» تبيح المحظورات، اذ لو طبقوا ذلك لكان ذريعة الى ترك التعليم ويفضي ذلك بالناس الى الأمية. وللتوفيق بين المبدأ والضرورة، جعلوا الأجر على ما يوافق تعليم القرآن كاللغة والخط وصناعة الكتابة وأدواتها^(١٠٧).

يضاف الى هذا الأجر المعطى للمعلم مكافآت وعطايا عند كل مرحلة يجتاهاها الصبي على درب تعلمه. ويفهم من جملة أقوال الفقهاء الباحثين لأحكام دفعها، انها بدأت كمنح وعطايا من بعض الناس اكراما للمعلم ومسرة للصبيان، ثم ما لبثت ان اصبحت عادة شائعة، واختلفت بالتالي أحكام الفقهاء تجاهها. فالمتقدمون حكموا بأن تقديمها طوعي بينما اعتبره المتأخرون اجباريا، سواء اشترطها المعلم أو لم يشترطها، لأنها أضحت في زمنهم عادة شائعة تقوم مقام الشرط حسب القابسي الذي يقول: «إذ على ذلك جاء الاباء بأبنائهم وعليه قعد المعلمون لصبيانهم»^(١٠٨).

من العطايا التي يقدمها أهل للمعلم، تلك التي يتطوع بها بعضهم عند اجتياز

الصبي لكل مرحلة من مراحل تعلم القرآن الكريم الستة، وتكون العطية الكبيرة عند اجتيازه للمرحلة السابعة والأخيرة، لأنها تعني الختمة أو الحذقة وهي التسمية الأشهر. وتطلق هذه الكلمة الأخيرة على أمرين: أولاًهما استكمال تعلم القرآن الكريم نظراً في المصحف أو استظهارها له، مع ما يصحب ذلك عادة من تعلم الكتابة وضبط الهجاء والشكل واعراب القراءة. وثانيهما المكافأة التي تدفع من أهل الصبي للمعلم مقابل ذلك. كانت هذه العطية في بعض الأحيان مشروطة من ناحيتي مبلغ العطية ودرجة الاتقان التي يجب أن يبلغها الصبي، وبالتالي ينقص منها بمقدار ما تنقص عن درجة الإتقان المشترطة. وعندما لا تكون مشروطة يدفع للمعلم ما يتناسب مع مقدار يسر الأب وعسره ودرجة إتقان الصبي ضمن العادات المعتبرة في البلد.

لم يكن الوصول إلى الختمة أو الحذقة مصير جميع الصبية، بل كان كثيرون ينقطعون قبل بلوغها، وقد عرض الفقهاء لهذه الحالة لتعيين مدى استحقاق المعلم منها. كان سحنون يقضي بها للمعلم إذا كان الصبي قد قاربها، ومعيار المقاربة عنده بلوغ ثلثي القرآن الكريم أي بلوغ سورة يونس، وهي نهاية الجزء العشرين من القرآن الكريم المكون من ثلاثين جزءاً، كما هو معروف ومشهور. ويتبنى القابسي في القرن الرابع هذا الحكم ويبرره بقوله «فهذا (الصبي) إذا خرج عند مقاربة الختمة، فلم يبق من استكماله إياها على المعلم فيه عناء، بل تهاديه مع المعلم نفع للمعلم»^(١٠١) أما إذا انقطع الصبي قبل بلوغ هذا الحد فلا مكافأة للمعلم برأي سحنون. أما القابسي فقد رأى أن له منها بمقدار ما حصل الطالب.

أما إذا لم يستكمل الصبي الختمة أو الحذقة على سبيل الكيف، فيسمح المعلم على النقص اليسير حسب رأي ابن سحنون، أما إذا كان النقص أكبر فتنقص المكافأة بمقدار^د النقص في التعلم. أما إذا وصل النقص إلى مالا يسمى تعلماً لعدم إجادة الصبي للقراءة والهجاء والشكل، فيكون المعلم قد فرط فيه إن كان يحسن التعليم، وغرر إن لم يكن يحسنه. وتتوجب معاقبته بالتأديب والمنع من التعليم. وينجو من هذا المصير إذا احتج ببله الصبي وصح قوله بامتحانه^(١٠٢).

ومن العطايا للمعلمين تلك التي كان يقدمها الصبية في المناسبات الدينية الإسلامية ولم تكن تتعدى العيدين في القرن الثالث، كما اقتصر تقديمها على بعض الناس دون البعض الآخر. واستصوب سحنون ذلك على وجه التطوع، وبالتالي لا يحق للمعلم طلبها، على وجه المعروف لا على وجه الإلزام أو ترهيب الصبية بالتهديد أو ترغيبهم بصرفهم من الكتاب. ومع الزمن أصبح التقديم عادة عمت لدى الجميع، وبالتالي جعلها القابسي حقاً للمعلم. بينما ظهرت عادات أخرى لدى بعض الناس بتقديم هدايا للمعلمين بمناسبة

حلول شهر رمضان أو عاشوراء، فاعتبرها عملا من أعمال الخير غير ملزم للجميع، مثلها في ذلك مثل الهدايا التي تقدمها أسرة تلميذ ما بمناسبة خاصة بها كعودة غائب أو مجيء مولود^(١٧).

ويبدو أن عادات أخرى لتقديم عطايا للمعلمين من قبل بعض الأسر قد فشت أيضا في حياة الكتاتيب، وجد القابسي بعضها جائزة بشروط، منها: حمل التلميذ من بيت أسرته طعاما أو حطبيا للكتاب، فجعله جائزة إذا تم بإذن الأب ودون تكليف من المعلم للتلميذ، أو كل ما من شأنه أن يدفع الأب للتقديم حياء أو اتقاء للآثمة. أما أبو إسحاق الجبنياني فكان يقبل الهدية من الأب. وعندما يأتيه بعض الصبية بدجاج وفراخ وطيور ويقولون صدناه لا يقبله منهم لأن عطيتهم لا تجوز^(١٨).

ونهى عن عادات أخرى باعتبارها مذمومة، منها ما يصنعه المعلمون في بعض البلدان، إذا تزوج رجل أو ولد له فيبيعون صبيانهم فيصبحون عند باب طالبين شيئا لاستاذهم فيعطون طعاما أو غيره^(١٩). ومنها تقديم الهدايا بالآعياد المسيحية التي استمرت عادات الاحتفال بها عند بعض المغاربة حتى بعد اسلامهم، ويذكر منها القابسي الفصح والميلاد والابنداس^(٢٠)، وينهى عن الاحتفال بها وعلى رد المعلمين للهدايا التي تصلهم بمناسبةها.

أوقات التدريس والعملية التعليمية والتربوية:

يستمر العمل في الكتاب طيلة العام، وينقسم الى فصول صغيرة ووحدات هي الاسبوع، الذي ينتهي باختبار تحصيل التلميذ خلاله. اذ يسير العمل التدريسي في كل يوم من الصباح الى ما بعد العصر، مع التباين بين الأماكن والبلدان حول التوقيت الأدق لمجيء الصبية وانقلابهم أو انصرافهم، وقد سئل أبو الطيب عبدالنعم بن خلدون المتوفي بالقيروان عام ٤٢١هـ، «هل يجلس المعلم من الصباح الى المغرب أو عند طلوع الشمس الى عند الاسفار (جمع سفر وهو الوقت بعيد غياب الشمس) فأجاب اما وقت جلوس المعلم وقيامه فبحسب العرف وما تعاهده أهل التعليم في كل بلد»^(٢١).

وينقسم عمل اليوم الواحد بدوره الى ما يشبه الحصص في عصرنا، اذ يبدأ الصبية يومهم بقراءة القرآن الى الضحى، ثم ينتقلون الى الكتابة. وبعدها الى التخابير (التباري فيما بينهم، واختيره في العلم فخاره سابقه فغلبه وكان خيرا منه)، وذلك قبل انقلابهم نصف النهار للغداء.

ثم يعودون بعد صلاة الظهر، أي خلال أمد قصير لقرب المنازل على ما يبدو،

ليباشروا من جديد الكتابة والتخاير الى صلاة العصر. ويكونون بذلك قد امضوا خمس حصص في يومهم، وتتكرر العملية ذاتها في الأيام الأخرى حتى يوم الأربعاء، عندما يباشرون في عشي هذا اليوم عرض ما تعلموه على معلمهم. وكذلك يفعلون في غدو يوم الخميس حتى انقلابهم عند عصر ذلك اليوم. وبعد قضاء عطلتهم يوم الجمعة ييكررون يوم السبت الى الكتاب^(١١).

يحظى التلاميذ اضافة لعطلة الجمعة بعطلتين سنويا ايام الأعياد، التي يجعلها سحنون يوما واحدا في الفطر ولا بأس بثلاثة أيام، وثلاثة أيام في الاضحى ولا بأس باذنهم خمسة أيام. ويحدد القابسي بعد ذلك هذه الأيام بشكل ادق، فعطلة عيد الفطر يوم قبله واثنان منه، وعطلة عيد الاضحى يوم قبل النحر وثلاثة ايام التشريق ويوم النحر، كما يعطل الكتاب عند الاحتفال بختمه لأحد أو لبعض الصبية فيه، كما يعطل البعض من الأولاد في اكثرية المكاتب مقابل هدايا يقدمونها للمعلم، وقد نهى سحنون عن ذلك ذاكرا ما يفيد شيوعها عند الكثيرين، اذ يقول بعد النهي «ومن هاهنا اسقطت شهادة أكثر المعلمين لأنهم غير مؤدين لما يجب عليهم، الا من عصم الله»^(١٢).

كانت الصورة التعليمية المتبعة على ما يفهم من الاشارات المبعثرة من المصادر البدء بتعليم قراءة سورة الفاتحة والسور القصيرة مع التأكيد على التهجية. فقد ذكر المالكي في ترجمة عبدالله بن غانم ان ابنه اخبره بأن معلمه حوله من سورة (الحمد) فقال له اقرأها فقرأها ثم طلب منه تهجيتها ففعل، وعند ذلك ارسل هدية للمعلم^(١٣). كما يتعلم الكتابة من خلال كتابة السور أو اجزائها على لوحة. واستخدمت في القراءة بعد ذلك طريقة قراءة المعلم وترداد الصبي بعده. ومن الصعب تصور قيام المعلم بهذه العملية لكل صبي على حدة. والأقرب للواقع والممكن ان يصنفهم في مجموعات يبلغ افراد كل منها الى السورة نفسها، وتنقلب بذلك القراءة الى قراءة جماعية، وهو الامر الشائع في الكتاتيب بدليل توقف القابسي عند هذا الأمر، الذي وجد فيه محذورا يتمثل في اخفاء فروق الحفظ الفردية. إذ يقول «تخفى عنه (أي عن المعلم) ملاحظة قوى الحفظ من الضعيف وهو ما يجب عليه ان يتلافاه باختيار حفظ كل منهم بعد ذلك بمفرده»^(١٤) ويبدو أن المعلمين كانوا يعجزون عن القيام بهذه العملية لمجموعات متعددة ويلجأون لاستخدام من قارب الختمة من التلاميذ لاقراء بعضهم، ولعل في تصدي الفقهاء للحكم على جواز هذا العمل، الذي سمح به سحنون بعد نيل اذن ولي الطالب المقرئ ما يقدم دليلا على وجوده.

ضمن هذه الطريقة من التعليم يقطع الصبية درب تعلمهم بين الفاتحة والختمة خلال عدة سنوات، وقد جرت العادة على تقسيم هذا الدرب الى سبعة مراحل نجد شها بين المرحلة منها وبين ما نسميه الصف أو السنة في عصرنا، كما نجده في اعتبار الانتقال من

أحداها الى التي تليها دليلا على تقدم الصبي علميا مما يبعث على البهجة ويستدعي حسب العادات الشائعة تقديم هدية للمعلم. وقد حدد القابسي هذه المراحل تحديدا دقيقا من خلال حديثه عن العطايا المقدمة للمعلمين ومناسبات تقديمها، وهي مرتبة على الوجه التالي:

المرحلة الأولى: من الفاتحة الى سورة البينة رقم ٩٨ «لم يكن الذين كفروا» في وسط الجزء الثلاثين المعروف باسم جزء عم.

المرحلة الثانية: بقية الجزء السابق، أي حتى سورة النبا، رقم ٧٨ «عم يتساءلون».

المرحلة الثالثة: حتى سورة الملك، رقم ٦٧ (تبارك) أي الجزء المعروف باسم «تبارك».

المرحلة الرابعة: حتى سورة الفتح، رقم ٤٨، مشتملة بذلك على جزئي ٢٨ و ٢٧ والقسم الأعظم من الجزء ٢٦.

المرحلة الخامسة: حتى سورة الصافات رقم ٣٧ أي تشمل القسم المتبقي من الجزء ٢٦ و الأجزاء ٢٥ و ٢٤ و ٢٣.

المرحلة السادسة: حتى سورة الكهف وتشتمل بذلك على الأجزاء من ٢٢ الى ١٦ ونصف الجزء ١٥.

المرحلة السابعة: وتشمل بقية الأجزاء حتى نهاية الجزء الثاني بانتهاء سورة البقرة^(١).

ويلاحظ في هذا التقسيم ان المادة المدروسة تتعاطم كميتها باطراد، وهو أمر منطقي اذا أخذنا بعين الاعتبار صعوبة الخطوات الأولى التي يتعلم فيها الصبي عدة أمور بأن واحد، الحروف وتهجيتها ورسمها والكتابة، وكلما تقدم أكثر تناقص الجهد المبذول على تلك الأمور وانصب على القراءة التي تصبح مألوفا لديه أيضا.

كان الكتاب ميدانا لعملية تربوية اضافة للعملية التعليمية وتهدف تعويد الصبي على سلوك منسجم مع أوامر الدين الحنيف ونواهيه، سواء في العبادات أم في المعاملات ويرى ابن سحنون انه ينبغي للمعلم أن يأمر تلاميذه بالصلاة اذا كانوا بني سبع سنين ويضربهم عليها اذا كانوا بني عشر، وان يعلمهم على الفروض اليومية منها وفروض المناسبات كصلاة الاستسقاء والجنائز والخسوف، اضافة للدعاء.

وفي مجال المعاملات عليه ان يمنعه مما لا يحل منهم بين الكبار، كأن يتبايعوا بأشياء صغيرة يبيع حراما او يتدانيون بمبالغ ضئيلة، وان يفسخ ما تم ويبين لهم وجه الربا الحرام فيما فعلوا، ويتهذدهم بشدة العقوبة ان عاودوا لمثل هذه الأعمال^(٢). ومما يدخل في قضية تربية السلوك مراعاة الصبية للطهارة، وقد أجاز الفقهاء للمعلم وصبيه الكتابة على

غير وضوء وكذلك قراءة الصبية من الواحهم، «الا انه لا يمس المصحف كلاهما الا على وضوء»^(٢٤). وادخلوا في هذا الباب اظهار الاحترام العظيم لآيات الله المكتوبة وذلك بمسحها بالطريقة اللائقة بها كمسحها بمنديل مبلل، لكنهم أجازوا أشياء قد نجدنا في عصرنا على نقض مع النظافة، وهي جواز لعط المكتوب باللسان اعتمادا على فعل سحنون لذلك في بعض الأحيان، وعبر اسماعيل بن رباح الجزائري ت ٢١٢ عن تعظيمه لآيات القرآن الكريم في صفه بقفل المكتوب على لوحه منها وشربه، وكان هذا دأبه حتى ختم^(٢٥).

ومن الضروري ايضا وضع التلاميذ في جو لا يساعد على الفساد الخلقي، وبالتالي على المعلم الا يخلط بين الجواري والغلمان وأن ينبه الصبية للاحتراس ممن ناهزوا الاحتلام ومنم عرفت لهم جرأة على الفساد.

عاجلت الكتاتيب ايضا قضية ردع من يخرج من الصبية عن قواعد السلوك المطلوبة ومن يهمل أداء واجباته الدراسية، ولجأت الى استخدام الضرب بعد استفاد الوسائل الأخرى من نصح ولوم وتقريع وتهديد. وافر الفقهاء هذه الوسيلة لكنهم احاطوها بالضوابط والقيود التي تبقىها ضمن اطار تحقيق الغاية المرجوة. حددوا ادائها وهي «الدرة وتكون رطبة مأمونة» وعدد الضربات لتكون ثلاثة على التقصير الدراسي، ورفعها حتى الى العشر بعد استشارة الولي عند ايداء الغير وتكرر الهرب من المدرسة.

وأجاز بعضهم رفعها الى أعلى من ذلك بالنسبة لمن جل ذنبه وكان معروفا بسوء الخلق وناهز الاحتلام وفيه الاحتمال. كما حددوا موضع الضرب على الرجلين، ونهوا عن (ضرب رأس الصبي أو وجهه اذ ان ضرر الضرب فيهما بين فقد يوهن الدماغ. او يطرف العين ويؤثر اثرا قبيحا)^(٢٦).

اما سن هؤلاء التلامذة موضوع العملية التعليمية والتربوية التي اتينا على ذكرها، فان اصغرهم الصبيان الذين بلغوا الادراك الفعلي حول الرابعة بدليل ان احد مبررات منع اتخاذ المساجد كموضع لتعليمهم انهم لا يتحفظون من النجاسة. وقد يبقى بعضهم في الكتاب حتى بعد بلوغه الاحتلام، كما يستفاد من توصية الفقهاء للمعلمين بضرورة الحذر منهم على الصبية الصغار، وكذلك أخذ هؤلاء الفقهاء بعين الاعتبار لوجودهم بين طلبة الكتاب، عندما اوجبوا على المعلم تعليم صبيته الصلاة، وبأنه اذا أم التلاميذ احدهم فلا يجوز لمحتلم أن يأتي بمن لم يبلغ الحلم. ويبدو ان اقصر مدة للوصول الى الختمة لم تكن تقل عن اربع سنوات، حتى ان ابا الفضل الممسي المتوفى سنة ٣٣٣هـ، اعتبر هذا لختمته القرآن في الثامنة، واعتبرت عملية مآثرة جدية بالتتويه والذكر لمن ترجعوا له. كما ان أحمد بن سليمان المتوفى سنة ٢٩١ انتقل للمرحلة التالية وهو في الحادية عشرة فأخذ ابو

الى سحنون فاستصغره^(٢١).

لكن هذا لا ينفي قيام كبار في السن بتعلم القرآن ولو ان موضعهم لم يكن الكتاب، وتلاحظ هذه الحالة الأخيرة عند الخوارج لارتباط تعلمه بالالتزام بالدعوة الخارجية وقد يحصل ذلك للكثيرين في سن الكبر، من أمثال أبي محمد ويسلان بن يعقوب الدمجني الذي استغرق تعلمه له سبع سنوات^(٢٢).

المعلمون :

اشرف ونفذ هاتين العمليتين التعليمية والتربوية المعلم، الذي كان مفردا او مشاركا لغيره. ويبدو أن هذا الأمر الأخير كان شائعا حيث يكثر التلاميذ، وقد شاهد ابن حوقل الجغرافي اثناء زيارته لصقلية التابعة للمغرب الادنى عام ٣٦٢هـ خمسة معلمين شركاء في مكتب واحد^(٢٣). ونظرا لشيوخ الشركة بين المعلمين عرض لها الفقهاء بالبحث في جوازها وأحكام اقتسام المردود، التزم المالكيون منهم برأي مالك في جوازها، سواء في حالة تساوي المعلمين الشركاء في المستوى والأجر، او عند تفاضلها في الأجر بمقدار تفاوتها في العلم^(٢٤). وزاد القابسي على ذلك بتحييز تشارك المعلمين لما يوفره ذلك من استمرار العمل في حالة غياب أحد المعلمين. ورأى أن التفاوت بين الشركاء لا يقتضي تمايزا في الأجر اذا كان سيرا او اذا كان نوعيا، كأن يبرع كل واحد منهم في مجال أكثر ن براعة الآخر فيه. اما اذا كان التفاوت في درجة الاتقان، او عدد العلوم والفنون، مما يؤدي الى قيام المنفوق بأعمال أكثر من الآخر، فهذا يفرض تفاوتاً بالأجر بمقدار التفاوت بالمؤهلات، كأن يكون احدهما عارفا بالشكل والهجاء وعلم العربية والشعر والنحو والحساب والأشياء، بينما لا يعرف الآخر الا قراءة القرآن والكتابة^(٢٥).

من ناحية أخرى شدد الفقهاء على ضرورة صرف المعلمين أوقاتهم في مصالح طلابهم فلا يغييبون عنهم الا عن ضرورة ماسة شريطة ان ينيبوا احدا عنهم في مستواهم، اما في حالة الغياب الطويل فلا يصلح ذلك ويحق للأهل فسخ اتفاقهم مع المعلم. وعليهم أثناء دوامهم في الكتاب الا يهملوا التدريس أو يغفلوا عن المراقبة، كحضور الجنائز وزيارة المرضى او ينسخوا كتب العلم او يسخروا الطلبة للقيام ببعض مهامهم كإبلاغ أهل صبي عن غيابه، الا اذا لم يكن في ذلك مشقة أو ضياع وقت للمبلغ، وكذلك جعل بعضهم يقرئون البعض الآخر أو يملون عليهم، الا اذ سمح أهل المسخرين بذلك لأنه يفيدهم، وشريطة ان ينتقد المعلم عملهم من اقراء أو املاء^(٢٦).

يقدم هذا النهي للمعلمين عن القيام بأعمال معينة دليلا على انهم كانوا يمارسونها، سعيا وراء كسب اكبر من القراءة في الجنائز والدعاء وكتابة الرقى للمرضى او نسخ الكتب

بالآخرة. اما في الريف، فقد سلف القول من سيرة أبي عبدالله الشيعي داعية الفاطميين ان المعلم في القرية التي حل بها كان قيما ومؤذنا واماما للمسجد اضافة للتعليم، وربما عني الفقيه أبو اسحاق الجبيني المتوفي سنة ٣٩٩هـ بقوله «رحم الله محمدا بن سحنون لو علم لرفق بالمعلمين»، انه شدد عليهم في كتابه، وان حرمانهم من أبواب الرزق هذه قد يكون جزءا من هذا التشديد. يبدو من هذا، ومن طلبهم أحيانا للمعروف وغيره من أهل التلاميذ والناس الآخرين بمناسبات اقراهم، ان مستوى دخل المعلمين كان منخفضا. ويجب أخذ هذا القول على وجه العمومية لا على وجه التدقيق، لأن المصادر لا تزودنا بأرقام تساعد هذا التدقيق، اذ يخلو اكثرها منها، وعندما ترد بالصدفة في احدها تكون دالة على دخل جزئي، كالقول ان صبيا ختم عند أبي اسحاق الجبيني فأعطاه دينارا. وعندما يرد في مصدر آخر ذكر دخل كلي للمعلم في السنة، كما يرد عند ابن حوقل بالنسبة للمعلمين في بلرم بصقلية انه لاكثرهم عشرة دنائير في العام، فإننا لا نستطيع تقدير قوتها الشرائية، وان كان هذا الجغرافي يربط ذكر ذلك (بان مهنتهم اوضح حرفة واسقط صنعة).

اما حول مقامهم في المجتمع، فالمعروف والشائع انه مقام متواضع على المستويين الاجتماعي والعقلي، وهو ما عبر عنه ابن حوقل بلهجة قاسية قائلا: «وبالاجماع منهم ومن كل انسان ان المعلم احمق محكوم عليه بالنقص والجهل والخفة وقلة العقل»^(٣٧). ولدينا ما يدل على سيادة هذه النظرة في القيروان عاصمة الدولة ومركز الثقافة الأولى، فقد قال الامير الأغلب لمؤدب ولده بعدما سمع رأيه بأمر العقل شاوره هو فيه «اني لك وانت بالليل مع النساء وبالنهار مع الأطفال»^(٣٨). لكننا نجد في الريف موقفا من المعلمين مناقضا لموقف أهل حاضرة افريقية فحسب، وانما للموقف السائد في اكثر بلاد العالم الاسلامي، بدليل انه آثار آنذاك استغراب من عاينوا الأمر منهم، ووجدوا المعلم في هذا الريف موضع احترام كبير، والمرجع الثقافي وصاحب القضاء والفتوى. يقول القاضي النعمان الذي عاش بين مغاربة كتامة أوائل القرن الرابع، في معرض حديثه عن تكريم حجاج قبيلة كتامة المغربية لأبي عبدالله الشيعي عند اختلاطه بهم «وكذلك كان شأن كتامة الى اليوم يعظمون من قبله أقل شيء من العلم ويقدمونه، حتى المعلم الذي يكون عندهم، وان كان لا يحسن غير قراءة القرآن، فمان له عندهم قدرا وحالا ومكانا». ويأتي في مكان آخر على ذكر ما يباشره المعلم من امور في حياة القبيلة من خلال ذكره لجوابهم على استفسارات أبي عبدالله الشيعي عن أوضاعهم في بلدهم، اذ يقولون «وعندنا قوم قد نظروا في شيء من العلم أو معلمون نستفتيهم في أمر ديننا ونتحاكم اليهم فيما يكون بيننا، فمن حكموا عليه الزم نفسه ما الزموه، وان عند عن ذلك قامت الجماعة عليه»^(٣٩) وعندما وصل أبو عبدالله لبلدهم ولم يرق لأخ الشيخ الذي جلبه، دعا الى مناظرة بينه وبين معلم قريتهم، وخاف

الشيخ من النتيجة، رغم ثقته بعلم أبي عبدالله، ولذلك حال دون قيام المناظرة بأي ثمن ولو كان دم أخيه^(١٠١)، ولم يقتصر أمر تعظيم المعلم في صقلية على أريافها وإنما كان كذلك بأعظم مدنها بلرم، مما أثار استغراب ابن حوقل ورأى فيه دليلا على سخر أهلها، إذ يقول: «ومن أعظم الرزية واشد البلية واقطع النازلة ان جميع أهل صقلية، لصغر احلامهم ونقص درايتهم وبعد افهامهم، يعتقدون ان هذه الطائفة (أي المعلمين) أعيانهم ولبابهم وفقهاؤهم ومحصلوهم وأرباب فتاويهم وعدولهم، وبهم عندهم يقوم الحلال والحرام وتفقد الأحكام وتنفذ الشهادات وهم الأدباء والخطباء»^(١٠٢) وربما ادت هذه المكانة الرفيعة للمعلم في المجتمع خارج الحواضر، أو في ريف المغرب خصوصا، الى تغذية طموحات هؤلاء نحو الأعلى والوصول الى قمة السلطة بالثورة، وكانت أيضا من أسباب التفاف آلاف الناس حولهم ثقة منهم بعقلهم وتصديقا لنتيواتهم بنجاح الثورة. ونجد أمثلة بارزة على تزعم المعلمين لثورات هددت السلطات القائمة، من ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد المعلم، في بلدة تقيوس عام ٣١٦هـ. والوليد بن هشام المعلم في برقة والثائر بها ضد الفاطميين أيضا سنة ٣٩٦هـ، وعبدالله بن الوليد المعلم في افريقية والثائر بها على الزيريين نواب الفاطميين في حكمها، سنة ٤٠٣هـ^(١٠٣).

يمكن تفسير علو مكانة المعلم في المغرب خارج الحواضر الكبرى، بقلة زاد الناس في هذه الأماكن من العلم وهو ديني في معظمه، مع شدة الحاجة اليه ما دام الدين وأحكامه نازمة لشؤون حياتهم الدينية والدنيوية على السواء، يضاف الى ذلك ان اغلب هذه الأوساط لم تكن تعرف العربية، مما يعطي للمعلم بها طابعا كهنوتيا قريبا من الطابع السحري.

رغم الاختلاف في النظرة للمعلمين بين الحواضر الكبرى وبين الأرياف خاصة، بين معظم لأمرهم وبين مصغر لشأنهم، يبقى الاجماع معقودا على خطورة منصبهم وعملهم، لما يتمتعون به من امكانية التأثير على تلاميذهم بأمور قد تلازمهم مدى الحياة. وقد عبر ابو اسحق الجبيني عن ذلك بقوله «لا تعلموا اولادكم الا عند رجل حسن الدين، فدين الصبي على دين معلمه»^(١٠٤). وضرب مثلا على ذلك بمعلم معتزلي يقول بخلق القرآن، فمات تلاميذه كلهم على هذا الاعتقاد. وعندما تولى سحنون القضاء سلك مسلك القانع بهذا الأمر، إذ منع من مساهم أهل الأهواء والبدع وهم الخوارج والمعتزلة من تذاكر العلوم الدينية في المسجد كما منعهم من أن يكونوا (أئمة للناس أو معلمين لصبيانهم أو مؤدبين)^(١٠٥).

من ناحية أخرى اتبعت الدول في ولاية افريقية سياسة تجاههم تتم عن تقدير لأهمية عملهم وضرورته وتشجيع الناس على القيام به. إذ أعفت المعلمين من النفير دون غيرهم

من سائر الناس. وقد طبقوا ذلك حتى في صقلية التي كانت ثغرا ولم يزل الجهاد فيها قائما والنفير دائما. وربما حققت هذه السياسة هدفها فكثُر المعلمون، وهو ما لاحظته ابن حوقل بمدينة بلرم حاضرة صقلية، حيث قدر عددهم بثلاثمائة معلم في مجتمع لا يزيد عدد البالغين فيه عن سبعة آلاف^(١٤). يمكن تفسير هذه السياسة برغبة الدولة منذ فترات مبكرة، في تعميق مفاهيم الدين الاسلامي في عقول الناشئة تحصينا لهم من الانجراف وراء الدعوات المنشقة عن السنة كاللادعوة الخارجية، وكذلك في نشر العربية ببلاد المغرب، تسود مناطق كثيرة منها لهجات غير عربية كالبربرية في اكثر المناطق، واللاتينية في بعضها مثل مدينة قفصة، حيث يذكر الجغرافيون «أن أكثر أهلها يتكلم باللسان اللاتيني الافريقي»^(١٥).

مرحلة ما بعد الكتاب:

عند الانتقال الى هذه المرحلة تتبدل صورة التعليم تبديلا يكاد يكون كلياً، لا توجد مؤسسة ذات نمط واحد تقوم به ولا حد يقف عنده في الغالب الأعم، وانما سادت انماط متعددة، نستحسن تصنيفها تسهيلا للبحث في زمر حسب المذاهب التي سادت، والتي بنيت على بعضها كيانات سياسية: كما هو الحال عند الفاطميين، او اجتماعية: كما هو الحال عند الخوارج بعد سقوط دولتهم وتشتتهم.

مرحلة ما بعد الكتاب لدى المالكية:

لعل المالكيين اكثر اصحاب المذاهب تمثيلا للبعد عن المؤسسة التعليمية ذات النمط الواحد، اذ يقوم كل شيخ، وخاصة الكبار منهم، مقام المؤسسة القائمة بذاتها، والتي قد تشابه غيرها في بعض النواحي، لكنها غالبا ما تخالفها في النواحي الأخرى، مثل وقت التدريس وطريقته ونوعية ما يدرس، وامور أخرى تتعلق بمزاجه وطبعه وطابع ورعه وتقاه.

باستثناء بعض الشيوخ الاندلسيين والمشاركة العابرين لأراضي المغرب للحج أو للتجارة، والذين يدرسون مدة توقفهم فيها، كان الشيوخ من المغاربة على اختلاف اصولهم الأولى، التي ركز كتاب التراجم على ذكرها، وكأنها من جملة السمات المميزة لكل منهم. كان سحنون من تنوخ صليبة. وقد بحث عن اصل شيخه علي بن زياد فوجده من عجم طرابلس^(١٦)، بينما كان زميله في السماع عن ابن القاسم، عندما سمع عليه المدونة، محمد ابن رشيد، صقلياً. وكان احمد بن موسى التمار المتوفى ٣٢٩هـ، احد شيوخ تونس الكبار في زمنه من نبط تونس^(١٧)، اما موسى بن عيسى الغفجومي^(١٨) الشهير بابي عمران

الفاسي، فقيه المغرب الأقصى المشهور في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، فكان من تجمع قبائل زناته^(١٠٠)، ويلاحظ ان اكثرية الشيوخ المشاهير من أهل المغرب الأدنى، اما من بقية انحاء المغرب فكان البارزون قلة ظهوروا واشتهروا في مرحلة متأخرة من فترتنا.

اما وضعهم الاجتماعي فلا يمكن تحديده بدقة، ولا حصرهم بطبقة، انما يلاحظ انتماء جلهم لشرائح اجتماعية يغلب عليها اليسر المادي بدرجات متفاوتة، بدليل قيام اكثرهم بالرحلة في طلب العلم، وقد تستغرق سنوات عديدة وتكلف مالا طائلا، فكانت كلفة تعلم يحيى بن عمر المتوفى سنة ٢٨٩ سنة الف دينار. وقد باع سحنون بصفقة واحدة من زيتونه بثلاثة الاف دينار، بينما قدرت غلته السنوية بما ثمنه خمسمائة دينار^(١٠١) وهو مبلغ يعادل ثروة في نظر الخشن من رجال القرن الرابع الذي يقول عن أحد تلاميذ سحنون (انه كان فقيرا وانما اثرى وتول بعد وراثته لخمسمائة مثقال)^(١٠٢). وربما ساعدهم هذا اليسر على التصرف باستقلالية تجاه السلطة، وهو ما عبر عنه سحنون بشكل تلميح الى انه لو اضطر الى مال الأمراء الأغلبية لرميت كنبه في الغدير ولما اعتد احد بعلمه^(١٠٣). وتجلت هذه الاستقلالية بمظاهر عدة، كالتمنع الشديد لاكثرهم عند عرض القضاء عليه، وجراتهم في الحق حتى على كبار رجال الدولة، فقد سبى حاتم الجراذي حرائر بتونس بعد اخماد ثورتها وردهن سحنون. لكن علاقاتهم بالأمراء الأغلبية لم تكن ودية دائما بل تخللتها فترات جفاء في فترة حكم بعض الأمراء الذين يختارون للقضاء قاضيا من الأحناف يقوم، غالبا، بمضايقة المالكية. وتحين الفرصة لهؤلاء الآخرين في عهد امير اخر فيكيلون الصاع صاعين لمنافسهم الأحناف. ويستغلون فرصة وقوع احدهم في خطأ يستحق العقوبة. أما انقلاب علاقاتهم الى عدااء مكشوف مع الاغلبية فحدث في فترة تولي امراء منهم ساروا على سنة اسيادهم من الخلفاء العباسيين المؤمنين بالاعتزال، ومثلهم حاولوا فرضه بالاكراه، فتصدى لهم سحنون مما ادى الى ايقاع عقوبة عليه بأن (لا يفتي ولا يسمع أحدا ويلزم داره)^(١٠٤). وكان في السابق قد فرض مثلها هو نفسه عندما كان قاضيا على المعتزلة والخوارج. لكن المعتزلة لقوا عقوبات اشد بعد ذهاب الامراء الاخذين بمذهبهم في تلك الفترات القصيرة، فقد قتل الغزاري المعتزلي كزنديق، لأنه قال بالتعطيل^(١٠٥) (اي القول بأن المقصود من ذكر صفات الله عز وجل نفي الضد).

عندما سيطر الفاطميون على المغرب انقلبت طبيعة العلاقات بين الفقهاء والسلطة الفاطمية رأسا على عقب اذ اصبحت تناقضا جوهريا في كثير من امور الدين، عقائديا من ناحية الاعتقاد الاسماعيلي بالامام المعصوم، وفي العبادات بالغناء الفاطميين لصلاة التراويح وازافة جملة حي على خير العمل من الاذان، وفقهيا بفرض الفاطميين ما دعوه (اظهار قول ال محمد ﷺ وبالا يظهر احد شيئا من كتب مالك وابي حنيفة)^(١٠٦). وقد حاولوا

فرض ذلك بوسائل مختلفة، بالجدل والحجة وقمع المخالفين، وانبرى فقهاء السنة وخاصة المالكيون منهم لمقارعة الحجة بالحجة، وتحذوا أمر الفاطميين في الفقه والعبادات، مما عرضهم لعقوبات مختلفة الاشكال: الضرب بالسياط لحد مائتي جلدة او قطع اللسان، ووصل الأمر الى القتل والتمثيل بالنسبة للبعض. ولم تغلح هذه العقوبات في ردهم بل انتقلوا الى مجابهة العنف بالقوة فتحالفوا مع الخوارج الثائرين ضد الفاطميين باعتبارهم أهل قبلة، ثم حرصوا الناس في القيروان وحشدهم للقتال وعندما استكملوا الحشد خرج هؤلاء الشيوخ مدرسو العلم بالامس وكل منهم تحف به جماعة من العامة، كما كان لكبارهم رايات، لكن المعركة التي دخلوها كانت خاسرة، فقتل منهم خمسة وثلاثون وعاد الفاطميون الى القيروان ليفرضوا عليهم ضغطا اشد. رد الشيوخ على هذه السياسة الاخيرة بهرب بعضهم كمحمد بن نظيف البزاز المتوفى سنة ٣٥٥هـ الذي خرج الى المشرق، اما الأكثرية فبقيت حيث هي ومارست تدريسها سرا كما كانت تفعل منذ آمد، ونجد مثلا على كيفية هذا التدريس السري بعمل علي بن اللباد، الذي اخرج من السجن على الا يفتي أحدا او يدرسه بخلاف المذهب الفاطمي، فلزم داره واغلق بابه، «وكان ربما خرج الى المسجد فيأتي الطلبة الى بابه، فتفتح لهم خادمته فاذا اجتمعوا انته فيدخل عليهم فيقرؤن.. وكانوا ربما جعلوا الكتب في اوساطهم حتى تبطل باعراقهم»^(١١)، وظل هذا سلاحهم الوحيد في حفظ السنة بالمغرب طيلة بقاء الفاطميين فيه، أي حوالي ستين سنة، ولمدة تقرب من ثمانين عاما في ظل خلفائهم الزيريين. ويبدو ان نجاح هذه الوسيلة شجعهم على استخدامها ضمن الاوساط القبلية الداعمة، وهكذا قام ابو اسحاق الجبنياني صاحب المبدأ القائل «بان دين الصبي على دين معلمه» بالتعليم المجاني لأبناء قبيلة كتامة، عماد الفاطميين الأول في اقامة دولتهم بالمغرب. فخرج كل كتامي علمه على الكتاب والسنة، على حد تعبير القاضي عياض^(١٢). ثم وصل تغلغلهم الى قصر الملك الزيري حيث ارتقى فيه ابو الحسن بن ابي الرجال الى مرتبة الوزارة، وفي غفلة من عيون الجميع عنه ربي الأمير المعز^(١٣)، الذي وصل للعرش صغيرا، على السنة والجماعة. وقام هذا ولو بعد آمد بالغاء الدعوة للفاطميين بين ٤٤٠-٤٤٤هـ وظهر شيوخ المالكية من جديد الى العلن وهم أقوى من ذي قبل، وكان بعضهم وراء حركة المرابطين واقامة دولتهم التي بسطت سلطانها على القسم الأعظم من المغرب والاتدلس في النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة.

علوم وكتب الدراسة:

من المعروف انه ازدهر في الحضارة العربية الاسلامية نوعان من العلوم. العلوم العربية التي تشمل بشكل عام العلوم اللغوية والدينية، وكذلك العلوم القديمة أو علوم

الأوائل التي تشمل ما نسميه الان بالعلوم واكثرها مشمول بما يسمى الفلسفة أو الحكمة. وقد سادت لدى اوساط المالكية كراهية لهذه العلوم باستثناء ما كان واضح الفائدة العملية كالطب. وفي فترتنا هذه وجد في القيروان بيت الحكمة التابع للأمراء الاغالبية في أواخر أيام دولتهم، ولا ريب انه تقليد لتلك المؤسسة التي أنشأها المأمون على غرار مدرسة جند يسابور وكانت تعنتي بعلوم الأوائل ويترجمة كتبهم^(١٠٠)، كما استقدم الاغالبية من بغداد عالما في هذا المجال هو اسحاق بن عمران، الذي ظهر الطب به في المغرب وعرفت الفلسفة^(١٠١). كما كان في بلاطهم اسماعيل بن يوسف المنجم الذي درس في بغداد حيث سرق سر صنعة الطلاب «السائل الذي تحل به العقاقير»^(١٠٢). وعند سقوط دولة الاغالبية كان يرأس بيت الحكمة لديهم ابو اليسر ابراهيم بن احمد الشيباني المعروف بالرياضي والقادم من بغداد^(١٠٣). وفي لقبه ما يدل على صلته بالعلوم. ولا شك ان هؤلاء علموا غيرهم فاسحق ابن عمران علم اسحاق بن سليمان، وعلم هذا بدوره ابن الجزار^(١٠٤). تدل جميع هذه الوقائع دلالة أكيدة على وجود تعليم لعلوم الأوائل، لكننا نهمل كيفية بالكمال. وعلى العكس من ذلك تتوفر لنا معلومات وفيرة نسبيا عن تعليم العلوم الدينية واللغوية.

تجلى في تدريس هذه العلوم الأخيرة ظهور الاختصاص الواسع والضيق، فقد انصب تدريس ابي عمران الفاسي على العلوم الدينية: الفقه والحديث والقراءات^(١٠٥)، بينما درس عبدالله بن محمود النحوي المتوفي سنة ٣٠٨هـ العلوم اللغوية والأدبية: النحو والغريب والشعر^(١٠٦) وضمن هذين المجالين درس البعض علما واحدا، فقد درس موسى بن معاوية الصمادحي، المتوفي ٣٠٥هـ الحديث وعلومه، ولم يدرس معاصره يحيى بن قادم الحنفي سوى المغازي^(١٠٧). وفي مجال اللغة والأدب نرى محمد بن علي التميمي من رجال النصف الأول من القرن الخامس يدرس ديوان المتنبي دون غيره. لكن الموضوع الذي حظي بأرفع مكانة ولقي أعظم اقبال، كان الفقه الذي اختصه كتاب التراجم المالكية بنعت العلم، وكثيرا ما يذكرونه بالنعته فقط. وربما كان مرد هذه المكانة تعليمه للانسان شؤون دينه وتوفيره فرص الوظائف في الدنيا.

وكانت لهذا العلم كتبه الأساسية التي تدرس وفي مقدمتها موطأ مالك بن انس وهو كتاب فقه وحديث كما هو معروف. وتليه (المدونة) وهي عبارة عن ست وثلاثين الف مسألة سئلت لملك واجاب عليها، وقد نقل ذلك اسد بن الفرات عن ابن القاسم المصري تلميذ مالك، ثم عرضها عليه سحنون مرة ثانية للثبوت من بعض الأقوال والتأكد من بعضها الآخر، وكان ذلك في أواخر القرن الثاني للهجرة^(١٠٨). واعتمد في المغرب ايضا مؤلفان آخران من النوعية نفسها، وهي اجوبة مالك على أسئلة نقلها اندلسيون عن تلاميذه المصريين في الفترة ذاتها تقريبا. فقد دعا عبدالملك بن حبيب الاندلسي المتوفى سنة

٢٣٨هـ ما نقله باسم الواضحة، وسمي محمد العتيبي المتوفى سنة ٢٥٤هـ ما حملة، باسم (العتيبة) و (المستخرجة) وهو الاشهر^(١١). وبعد ذلك بأمد قصير، أي في النصف الأول من القرن الثالث، نقل تصنيف لابن المواز محمد بن ابراهيم بن رباح الاسكندراني المتوفى ٢٦٩هـ، وهو كتاب مسائل ايضا، لكن القابسي يراه متميزا عن المؤلفات السابقة من ناحية المنهج إذ أن السابقة ليست الا جمعا لروايات وأسمعة، بينما بنى ابن المواز فروع اصحاب المذهب على اصولهم^(١٢). ورغم سماع طلبة الفقه من أهل المغرب لهذه الكتب خلال القرن الثالث وما تلاه من قرون، الا ان المدونة ظلت صاحبة المقام الأسمى، وظل معتبرا قول سحنون «ان المدونة من الفقه بمنزل ام القرآن من القرآن تجزىء في الصلاة عن غيرها ولا يجزىء غيرها عنها»^(١٣).

جاء القرن الرابع الهجري بأوضاع جديدة للمالكيين نتيجة صراهم العقائدي مع الفاطميين، وم' نتج عنه من ضرورة نشر تعليم المذهب على نطاق واسع لتحسين أهله من الدعوة المهاجمة. في وقت تعذرت فيه الاجتماعات العلنية للسمع والتدريس. وبدت المدونة في هذه الأوضاع لا تفي بالغرض لضخامتها وصعوبة حفظها، او التمكن من معرفة المذهب من خلالها على صعيد الكيف، هذا اذا لم يستلزم الأمر الرجوع لغيرها. لذلك قام أحد الفقهاء المتعبدین، على اختلاف في الروايات بين العابد محرز أو ابي اسحاق السبائي، بتكليف عبدالله بن ابي زيد المتوفى ٣٨٦هـ ايام شبابه المبكر بتأليف كتاب مختصر في اعتقاد أهل السنة فاختصر كلا من المدونة المغربية والمستخرجة الاندلسية عام ٣٢٧هـ وطار صيت الكتاب في انحاء العالم الاسلامي حسب قول الديباغ^(١٤) وبعده قلده تلميذه ابو القاسم خلف الاسدي المعروف بالبرادعي، فوضع «التهذيب في اختصار المدونة». وتبدو قيمة هذه الاختصارات للفقهاء، من ملاحظة ترخيصهم للناس بدراسة هذا التهذيب للبرادعي دون غيره من مؤلفاته، وكان مبغضا عندهم لصحبته لسلطين القيروان^(١٥). ومن ناحية أخرى يتجلى تحقيقها للغرض المقصود، وهو تسهيل سبل نشر فكر المذهب، بملاحظة ما احتوته من المسائل، فبينما احتوت المدونة على ست وثلاثين الف مسألة ومائتين، يضم المختصر الاوسط لها اربعة الاف والصغير الفا ومائتين^(١٦).

درس هذه المؤلفات الأساسية شيوخ فقهاء، كما درس النحويون والآدباء اللغة والآدب من خلال دواوين المشاركة وكتب اللغويين ومؤلفات نحاة البصرة والكوفة. وكون الشيخ أو المدرس مؤسسة تعليمية قائمة بذاتها يجعل مكان التدريس مرتبطا به منوطا باختباره. كان يحيى بن عمر يدرس المدونة والموطأ في المسجد الجامع، والحنفي يحيى بن قادم يدرس المغازي في مسجده، ويجتمع طلبة القابسي اليه في علية بمنزله^(١٧). اما سحنون فكان يدرس في بيته، فاذا ما احتاج الى العمل في ضيعته لحقوه اليها. وكما تمايز الشيوخ

في أماكن التدريس كذلك تباينوا في وضعيتهم اثناء الدرس، فبعضهم أحاط نفسه بالهيئة والوقار، كما كان يفعل سحنون، الذي لا يدع احدا في الشارع الا ويسلم عليه، اما في جلسات تدريسه فلم يسلم على احد قط، ويزيد على ذلك بالخروج متأخرا للتدريس كي لا يحط من وقار مجلسه؛ بوصول طلبة متأخرين، ويشغل المجلس بتدريس ابنه ثم يخرج، ويقول راوي ذلك بأنه يفعل ذلك «توقيرا للعلم وهيئته له عند طالبه»^(٧١). ويبدو أن الامر يتعلق بالدرس لا بالموضوع لأن بعض أساتذة النحو والأدب ساروا على هذه السنة مثل ابي سعيد بن غورك، الذي يوصفه بأنه «كثير الوقار قليل الكلام وكان لا يبتسم في مجلسه فضلا عن ان يضحك، وكان ينسب من أجل ذلك الى الكبر»^(٧٢). لكن محمدا بن عبدوس تلميذ سحنون كان على عكسه تماما عندما اصبح من كبار الشيوخ اذ كان متواضعا يجلس محتبيا زائلا عن صدر مجلسه، حتى ان الجاهل به لا يعرف انه رأس المجلس^(٧٣).

كذلك تنوعت طريقة تقديم الدروس وأساليب الشرح، اذ كان بعضها عبارة عن طرح اسئلة وقضايا على الشيخ وتسجيل رأيه أو حكمه، لكن الأعم من هذا في تلك الجلسات هو تدريس كتب الامهات في المذهب أو مؤلفات الشيخ أو غيره من المشاهير. وفي هذه الحالة قد يقرأ الشيخ ذاته، أو قد يقرأ غيره فيصحح الشيخ ما يقرأ أو يشرحه. وقد تميز يحيى بن عمر عن غيره بكثرة عدد الحاضرين للسماع منه فوضعا لقارئه للمقرب بالكبش كرسيا كي يتمكن الجميع من سماعه، ولم يكن ذلك لغيره^(٧٤).

اما شرح ما يقرأ فقد تنوعت أساليب الشيوخ فيه، تبعاً لاهتماماتهم أو مؤهلاتهم أو امزجتهم، كان سحنون يعلق على بعض ما يقرأ، كالتعريف بأسماء اعلام واردة، ويدقق في صحة المقروء ويراقب تصحيح الخطأ^(٧٥). وبعد وفاته هيم في القيروان على مجالس التدريس ابنه محمد وتلميذه ابن عبدوس. وجه الابن اهتمامه على حفظ سامعيه، بينما ركز التلميذ على تفهيم تلاميذه فيشرح حتى يفقهوا فيسر بذلك، وان لاحظ عكس ذلك اغتم. ويدخل في هذا الباب اختلاف الشيوخ حول مناقشة التلاميذ، فكان يحيى بن عمر لا يفتح على نفسه بابها، واذا ألح عليه سائل او اتاه بالمسائل العويصة طرده. ويعمل الخشني موقفه هذا بكونه يحفظ الاشياء حفظا دون اجالة فكر. اما احمد بن ابراهيم الابياني المتوفى عام ٣٥٢هـ، فكان يحب المناقشة ويقول: دعونا من السماع القوا علينا المسائل^(٧٦) ولكن بعض الامهات التي درست عقودا كثيرة من السنين حظيت مع الزمن بقواعد تدريس ملازمة لها وخلصتها من الخضوع الكامل لمزاجية الشيوخ. ونعثر على مثل لمصير تدريس الامهات في المدونة، اذ يروى لنا المقرئ انه تبلورت في تدريسيها طريقتان. الطريقة القروية وتقوم على دراسة النص وانسجام افكاره، كالعلاقة بين السؤال والجواب وكذلك صحة الكلمات والروايات. والطريقة الثانية هي الطريقة العراقية التي تأخذ مسائل المدونة

كأساس، وتعلل كيفية اشتقاق الأحكام الواردة فيها من الاصول الفقهية، ثم تبني على هذه الأحكام بالتفريغ مسائل أخرى، وتصدر لها بالقياس أحكاما فكانت الطريقة القيروانية طريقة رواية والأخرى طريقة دراية^(٨٦).

إذا اختلف الشيوخ المدرسون في اسلوبهم نحو المناقشة ومدى الشرح، الا انهم كانوا على اتفاق تام بضرورة الحفظ للجميع، فالإباني الميال للمسائل، كما سلف القول، كان حافظا وبرهن على ذلك عندما ادعى الطالب الذي يعرض عليه الكتاب انه وصل للنهاية، فعدد له الموضوعات والأفكار التي بقيت، وتأكدت صحة قوله بعدما وجد الطلبة ورقتين التصقتا في آخر كتابهم^(٨٧). وكان سحنون يبعث في طلب كتاب ما من البيت كي يفهم سامعا يشكك في صحة ما يروي، وقال في مناسبة أخرى «اني حفظت هذه الكتب حتى صارت في صدري كأم الكتاب، واني لأسأل عن مسألة فأعرفها واعرف اي كتاب هي فيه وفي أي ورقة وأي صفحة وعلى كم هي من سطر»^(٨٨).

اما عبدالحق، او عبدخالق السيوري توفي ٤٦٠هـ، فقد جاءه اناس يشكون من ان الواردين على القيروان من الراغبين في المدونة كثروا حتى نفذت نسخها من السوق، فطبيب خاطرهم وعوضهم باملأئها عليهم من حفظه. وصادف ان وجدت نسخة بعد ذلك فقابلوها بما املاه عليهم الشيخ فوجدوها سواء^(٨٩). وتكثر في المصادر الأمثلة عن الطلبة الذين يريدون اختبار حفظ شيوخهم العام، فلا يكتفون بتغيير الموضوع المعين لساعة درسه، وانما يغيرون الكتاب كله. ولما فعل تلامذة احمد بن عبدالرحن الخولاني المتوفى ٤٣٢هـ وفطن لنيتهم، أخذ الكتاب فتصفحه ثم طواه وياشر الالتقاء عليهم من حفظه ثم تباهى بحفظه قائلا (علمت ما اردتم ولو عدم هذا الكتاب لاملئته من حفظي)^(٩٠).

ادى هذا التقدير للحفظ الى نتائج، منها بروز علماء على اساس الحفظ دون معرفة بالقراءة أو الكتابة، مثل ابي حبيب نصر الرومي المتوفى سنة ٣٣٢هـ، الذي جالس العلماء فسمع منهم، ثم صار يستأجر من يقرأ له كتابا ويحفظها، واصبح كواحد من الشيوخ يأخذ الناس عنه^(٩١). ومن نتائج سمو قيمة الحفظ ايضا، سعي الكثيرين للتحلي بهذه السمة، رغم صعوبته على البعض. كان البعض يتمتع بموهبة الحفظ السريع كعبدالله المكفوف النحوي، الذي كان يقول لمضطر لكتاب لا يستطيع الاحتفاظ به لآمد طويل، ان يقرأه عليه مرتين فقط، ثم يطلب منه التخلي عنه والقدوم اليه متى شاء ليمليه عليه من حفظه^(٩٢). لكن تلك الموهبة لم تتوفر للغالبية، الذين ساروا على درب ابي زرر الفقيه الحنفي الذي لا يؤمن بأن نبات البلاذر هو دواء الحفظ بل الدواء الوحيد له هو الدرس بالليل والمذاكرة بالنهار^(٩٣). قال ابن التبان خلال جدل مع جماعة حول مسألة في كتاب، اسمعوا: لقد درست هذا الكتاب الف مرة. وقضى نعمان بن يوسف اربع عشرة سنة،

يدرس المدونة ويكتبها في اللوح حتى خرج له في جسمه خراج من دس اللوح، كان اصل علته وسبب موته. ويتبع الحفظ الاستذكار حتى لا ينسى المحفوظ، فكان عيسى بن مسكين الفقيه يراقب خادمه وهو يعصر الزيتون ويقرأ الأحاديث في الوقت نفسه. وقيل له في ذلك فقال اعرض حديثي لثلاث اناسه^(١٠٠). لم يكن التدريس في هذه المرحلة محددا بوقت ثابت يلتزم به الجميع، بل كان للشيخ حرية في التحديد للطلبة في الحضور بالآوقات الملائمة لهم، وبالتالي لم تكن هذه الحرية فوضى مطلقة. كان الشيخ يحددون أوقاتا لتدريسهم ويواظبون عليها. فمن سيرة عيسى بن مسكين المتوفى سنة ٢٧٥هـ في التعليم (انه كان اذا أصبح قرأ حزبه من القرآن، ثم جلس للطلبة الى العصر، فاذا كان العصر دعا بنته وبنات أخيه يعلمهن القرآن والعلم). وكان ابو عمران الغاسي يجلس للمذاكرة والسماع في داره من غدوة الى الظهر فلا يتكلم بشيء الا كتب عنه. وشاع في حالة تدريس شيخ كتاب معين تخصيص أيام معينة من الاسبوع وفي أوقات محددة، اذ كان ابو بكر احمد الخولاني المتوفى ٤٣٢هـ يدرس المدونة بمواعيد أيام الاثنين والأربعاء والجمعة، ومثله فعل معاصره سليمان بن عمران الحنفي المعاصر له، الذي كان له يوم في الجمعة أو يومان يقرأ عليه فيهما تفسير القرآن وغيره^(١٠١).

ويظهر أن مثل هذا التوقيت جرى تلبية لحاجات طلبي العلم الكثر من اصحاب الحرف والأعمال والذين لا يستطيعون ترك أعمالهم كل يوم، وقد امر اسد بن الفرات واحدا منهم بالآلا يحضر كل يوم لأن هذا سيضر بعمله ويؤثر على قوت عياله. ويغلب على الظن أن مثل هذه الدروس التي تعقد في وقت ومكان معينين سميت دروس الميعاد. ثم اطلق عليها الميعاد فقط، وشاع في كتب التراجم تعبير (شيخ يقرأ عليه الميعاد) ويرد عند القاضي عياض القول أن (ابا محمد الثبان توفي ٣٧١هـ كان يقرئ لآخوانه ميعادا من الرفائق)^(١٠٢). أما طالبو العلم على هؤلاء المشايخ فكانوا اصنافا شتى من أعمار مختلفة ومستويات ثقافية متباينة، ويمكن تمييز صنفين منهم تجمع افراد الصنف الواحد منهم سمات مشتركة. هناك صنف طارئ تجمعه صفة المواظبة لأمد غير طويل، كالموسمين الذين وصفهم اسد بن الفرات في وقت مبكر من هذه الفترة، أو قبلها بقليل بأنهم أهل حرث وحصاد، فاذا كان وقت حرثهم وحصادهم لم تر أحدا منهم. ومثلهم المتوقفون لأمد مع قوافل الحجاج أو التجار كأولئك الاندلسيين الذين طلبوا من سحنون التفرغ لهم لاسماعهم المدونة التي كتبوها خلال مدة اقامتهم والا رموها في الغدير^(١٠٣)، وفترة ثالثة من هؤلاء الطارئين نجدها في أولئك الذين يحضرون لعدة ساعات في يوم أو اثنين من الاسبوع لسماع مؤلف من شيخ معين.

أما الصنف الآخر فهو المدلوم أو الذي يكرس وقته للتعليم، وبالتالي فهم جديرون باسم طلبة العلم، وتوحي الشواهد المتعددة بأنهم صغار في السن، عند بداية طلبهم للعلم

على الأقل . فالزيدي يصف طالبي علم النحو على حمدون النحوي بأنهم صبية ، واحمد بن ابي سليمان المتوفى سنة ٢٩١هـ يأخذه والده الى سحنون لتلقي العلم عليه وهو في الحادية عشرة من العمر ، مما يدل على انهم قدموا لآخذ هذه العلوم بعد ختمتهم للقرآن الكريم في سن الفتوة بين الحادية عشرة والثالثة عشرة . كما نجد من الاشارات ما يفيد تميزهم بزي خاص في اللباس وان كنا لا نعرفه ، اذ يذكر ابو العرب محمد بن أحمد التميمي المتوفى سنة ٢٣٢هـ ، وصاحب المؤلفات الكثيرة ، في معرض حديثه عن بداية طلبه للعلم ، ان بعض مجالسيه عند الشيخ نيهو الى ان لباسه ليس بزي طلبة العلم ، ولكي يوفق بين اصرار أمه على عدم تغيير لباسه الفخم لأنه ابن سلاطين ، وضرورات التحصيل العلمي ، اشترى البسة خاصة وضعها في دكان صباغ ليرتديها عنده ويذهب الى درسه^(١٤) ويذكر أحمد بن طالب تلميذ سحنون واقعة أخرى تدل على ان طلبة العلم هؤلاء يخلقون شعر رؤوسهم . فقد كان الأمر من الطارئين يحضر مع معلمه يومي الخميس والجمعة للسماع من سحنون ، ويدبر منه ما دل على سعة ادراكه للعلم فقال له سحنون (احب ان ارى عليك زي العلم مثلك ما ينبغي ان يمنع .. فما اتيت الموعد الآخر الا وقد حلق رأسي وكسيت ثياب العلماء)^(١٥) .

عدا عن هذا التقليد تدل الشواهد على انعدام قيود أخرى تحد من حرية طلبة العلم في نوع العلم الذي يقبلون على أخذه وعدد هذه العلوم والشيوخ . ويؤدي هذا بهم الى سلوك دروب شتى ، وتقودنا الوقائع الى تبين ابرزها ، هناك طلبة يلازمون شيخا معيناً دون غيره وينعت الواحد منهم باسم صاحب هذا الشيخ ، فاحمد بن سليمان الذي قدم به والده الى سحنون وهو في الحادية عشرة من عمره - كما اسلفنا - أقام بصحبته عشرين سنة ، والآبائي يقول عن نفسه انه انتفع بصحبة ابن اللباد ودرس معه عشرين سنة . اما عبد الجبار السرتي المتوفى ٢٨١هـ فقد لازم سحنون بشكل دائم وقال : « ما قرأ سحنون كتاباً قط في بادية ولا حاضرة الا وانا حاضر »^(١٦) . وكان البعض الآخر يعدد شيوخه رغبة في تنويع ثقافته ، وقد بلغ عدد شيوخ ابي العرب ما ينيف على العشرين ومائة شيخ .^(١٧) كما ان اعدادا كبيرة منهم اضطروا للرحلة للالتزم على المشاهير من الشيوخ ، ولم يكفوا بشيوخ بلدهم ، حتى ولو كان مركزاً علمياً كبيراً كالقيروان . ومن الشائع ان تكون لأكثريتهم رحلة للمراكز العلمية في قطرهم أو الاقطار القريبة كرحلة ابي عمران الفاسي للأندلس . ورحلة أخرى بعيدة تقودهم الى المشرق منبع العلم ، حيث يقضون مدداً مختلفة . استغرقت رحلة مكى بن طالب الى مصر ، والتي كانت غايتها محدودة جداً لا تتعدى اتقان قراءات القرآن ، ثلاث سنوات^(١٨) . واستغرقت رحلة سحنون لعرض المدونة على ابن القاسم خمس سنوات . وقام مالك بن عيسى بن نصر قاضي قفصة المتوفى سنة ٣٠٥هـ برحلتين لعدة بلدان في طلب الحديث استغرقتا عشرين سنة^(١٩) .

أخذت العملية التعليمية في هذه الجلسات مع الشيخ اشكالا عدة، منها القضايا التي تطرح على الشيخ وأحكامه فيها، ومنها سماع كتاب منه أو عرض مؤلف عليه. ويتكون من مجموع ذلك (سماع) للطالب، تدخل فيه الكتب التي يملكها والمسموعة من الشيخ وما سجله من أقوال أو أملاؤه، فإذا ما انتقل للتدريس اعتبرت (الاصول) التي يرجع اليها أو مراجعه في مفاهيمنا الحالية، ورغم تقديرهم للحفظ عن ظهر قلب، إلا ان هذه السماعات التي تصبح اصولا تعتبر من جملة مؤهلات العالم يتباهى بها. فكان سحنون يقول ان عنده في البيت سماع سنتين لسفيان بن عيينة، وذكر عنه انه يروى تسعة وعشرين سماعا. كما كان لعيسى بن مسكين بيت مملوء بالكتب يقول عنها انها كلها رواية^(١٠٠) وطبيعي أن ترتبط أهميتها بمدى صحتها وسلامتها، اذ يقول سحنون «من صحت كتبه صحت روايته»، وأكد كتاب التراجم على ادراج وضع كتب الشيخ ضمن وصف علمه، وتكرر عبارات مثل (كان ضابطا لكتبه أو كثير التصحيح لها. او ان كتبه كثيرة التصحيح)، أو (ليست له اصول حسنة) وعندما يكون الشيخ أعمى لا يكتب ولا يسجل كالقابسي يشيرون لذلك كقولهم «كان أعمى ومع ذلك كان من اصح الناس كتباً وأجودهم ضبطا وتقبيدا يضبط بين يديه ثقات اصحابه»^(١٠١) ونتج عن هذه الأهمية التي أخذتها الكتب امكانية تعلم البعض عندما تتوفر لهم اصول حسنة، وان يرتقوا لمرتبة العلماء دون الأخذ عن شيوخ، مثل احمد بن نصر الداودي الأسدي المتوفى ٤٠٢هـ، والذي اضحى أحد أئمة المالكية بالغرب، ومع ذلك لم يقبل شيوخ القيروان الدخول معه في جدال مكتفين برد مقتضب على حجة وسبقوه بالقول (اسكت لا شيخ لك)^(١٠٢).

مرحلة بعد الكتاب لدى الفرق المنشقة عن السنة :

تميز التعليم التعلم لدى هذه الفرق بكونه تعليمًا دينيًا مذهبيا لأن المذهب اصل للدولة فيها، ويتبع ذلك قيام رأس الدولة أو امامها بدور بارز في التعليم، اذ كان المعلم الأول في دولة الخوارج والاصل الأوحد للعلم لدى الفاطميين.

التعليم عند الخوارج :

تقتصر معرفتنا عن التعليم لديهم على ما كان لدى الاباضيين منهم، الذين اقاموا الدولة الرستمية منذ أواسط القرن الثاني للهجرة. فمارس الأئمة منهم دور المعلم الأول، كان عبدالرحمن أولهم من حملة العلم (الدين وفق مذهبهم) قبل اقامة الدولة واستمر على بنه بعد قيامها باجابته على الأسئلة الفقهية وبتفسيره للقرآن^(١٠٣). وبدأ ابنه الامام عبدالوهاب اشبه بالشيخ المعلم منه بضاحب السلطان، حسب الرواية التي لا تخلو من مبالغة واضحة، والتي تقول، انه أقام بجبل نفوسة (شمال غرب ليبيا الحالية) سبع

سنوات يستدرجهم في تعليم مسائل الصلاة، وانفصل عنهم قبل اكمالها. ولم يكن الامام أفلح ابن هذا الأخير اقل منه علما بل كان يجلس لأربع حلق قبل بلوغه الحلم، اما ابنه وخليفته محمد بن أفلح فكان مجلسه اشبه بالمسجد، بكل ما يدور في المساجد من عبادة ونشر علم، منه بمجلس السلطان^(١٠١).

رغم كل ذلك لم يحتكر الأئمة الرستميون تعليم الاتباع الإباضيين اضييين، وانما ظل الشيوخ يشاركونهم، وظل مصدر علمهم الأول أئمة المذهب في المشرق، شأنهم في ذلك شأن المالكيين السنة. ومثلهم فعلوا وفي الوقت نفسه تقريبا، أخذوا فقه المذهب لا على شكل اصول وانما على شكل فتاوى للأئمة في المشرق. ووصل التشابه الى حد التماثل في اسم المؤلف الذي ضمها، فكان اسمه المدونة، التي حملها بشر بن غانم الخراساني وادخلها المغرب زمن الامام عبدالوهاب، أي في الفترة نفسها، التي دخلت فيها مدونة سحنون، أواخر القرن الثاني للهجرة. وقد استقرت في العاصمة تاهرت، بعد أن نسخت منها نسخة في جبل نفوسة، المركز الثاني للإباضية بالمغرب^(١٠٢). سقطت دولة الإباضيين بيد الفاطميين في السنوات الأخيرة من القرن الثالث وزالت الامامة، فبقي التعليم بيد الشيوخ في المناطق التي انسحبت اليها جماعات الخوارج على مقربة من الصحراء في مزاب ووادي ريغ جنوب شرق الجزائر، والجنوب التونسي بشط الجريد وجزيرة جربة، وامتداد هذه الأراضي نحو ليبيا الحالية بجبلي دمر ونفوسة.

لعل الخصوصية الأساسية في التعليم لدى الخوارج نابعة من طبيعة مجتمعهم المغربي (البربري) حيث كان انتشار العربية محدودا، مما جعل الأئمة يستخدمون مترجما في دروسهم، فقد كان ابن سهل النفوسي ترجمانا للامام أفلح جده من ناحية الأم، أو لخاله من بعده. وازداد الوضع تعقيدا بعد سقوط الدولة، لأن الحاجة أصبحت ماسة لبقاء الأفراد مرتبطين بالمذهب في وجه الدعوات القوية للفاطمية الاسماعيلية أو للمالكية السنية. وبما ان التفقيه في المذهب وتعليم القرآن الكريم، وكلها بالعربية تحتاج الى زمن ولا يمكن نشرها بين الناس كلهم، لذلك بدا لشيوخهم أن وعظهم يكتب بالبربرية وسيلة ملائمة. وتحقيقا لذلك سأل شيوخ الدعوة هذا الترجمان لآخر الأئمة الرستميين بعد سقوط دولتهم، بأن يصنف مثل هذه الكتب، ويكون فيها وعظ وتذكير وتخويف، فقيدهم لهم اثني عشر كتابا حسب قول الدرجيني^(١٠٣). لكن هذا لا يعني الاستغناء عن العربية، لأن كتب الفقه الأساسية بقيت بها وعلى من يريد التفقه في الدين ان يتعلم القرآن أولا، ثم يصل الى هذه المرحلة. وعبر الشيخ ابو عمران المزاتي عن مرتبة من يتعلم العربية ويتفقه بالدين، فجعلها اسمى مرتبة ولا يمكن للعبادة ان تعوض عنها، وذلك بقوله «تعلم حرف واحد من العربية كتعلم ثمانين مسألة في علم الفروع، وتعلم مسألة واحدة كعبادة ستين سنة»^(١٠٤).

هناك خصوصية أخرى بارزة للتعليم عند الخوارج، تتمثل بتجاوزهم لغيرهم في قضية تعليم المرأة. لم يكن المالكيون يمنعون ذلك، وتدل الدلائل على تعليمهم في الكتاب ما دام القابسي يحذر المعلمين من خلط الجوارري بالغلمان، كما أن الفقيه عيسى بن مسكين كان بعد العصر وبعد تدريسه لطلبة الفقه في بيته يدعو بناته وأخيه يعلمهن القرآن والعلم وقد برزت لسحنون ابنتان في العلم. واشتهرت أيضا الكاتبة فضل مولاة ابي ايوب احمد بن محمد بفضل خطها، الذي حفظ منه حتى الآن نسخة من القرآن الكريم كتبتها سنة ٢٩٥هـ. ورغم ذلك فإن النساء لدى الخوارج وصلن الى مستوى لا نجد مثيلا لرفعته لدى الآخرين، إذ كان شيئا عاديا لديهم دخول المرأة في مناقشة فقهية مع رجل. فأحد تلاميذ الفقيه ابي يزيد مخلد كان ينتظر استيقاظه من غفلة وانشغل أثناء ذلك في مناقشة امرأته في قضية فقهية^(١٠١). أما ابنة ابي مسور يصنيتن من رجال النصف الأول من القرن الثالث فكانت عظيمة القدر في أهل زمانها وممن يروى عنهن الفوائد الكثيرة. وفي النصف الأول من القرن الخامس مر الفقيه محمد بن بكر بقرية فيها عجوز يجتمع عليها الناس يسألونها عن مسائل دينهم. وعندما نزل على قوم في قسطنطينية، جلس اليه الرجال للمذاكرة في العلم، فلما قاموا دنت اليه النسوة، وفيهن ام البخت واختها وكانت ام البخت تدعي المسائل وقراءة الكتب، فجعل عليه النسوان المجلس في المسائل والمواظ حتى طلع الفجر^(١٠٢)، وربما نبعت هذه الخصوصية من طبيعة مجتمعهم المغربي (البربري) حيث تحتل المرأة مكانة عالية بالمقارنة مع مكانتها في المجتمعات الأخرى. من ناحية أخرى تميز التعليم لدى الخوارج في آخر فترتنا بظهور مؤسسة تعليمية خاصة هي الحلقة.

الحلقة :

الحلقة لغويا وكما جاء في اللسان كل شيء استدار كحلقة الحديد والفضة والذهب. وهي في البشر الحلقة من الناس مستديرون كحلقة الباب وغيرها وتجمع على حلوق. وعرفت في الحياة العلمية لدى المسلمين كذلك، أي أنها شكل جلوس لمجموعة من التلاميذ حول الشيخ، وهو شكل مناسب حتى يسهل سماع الجميع. لكنها اطلقت لدى الخوارج على مؤسسة تعليمية تشمل في اعرافنا الحديثة مدرسة داخلية تضم تلامذة من المستويين: مستوى الكتاب وما بعده. وقد استكملت هيكليتها التنظيمية الأساسية عام ٤٠٩هـ.

اقامت هذه المؤسسة فرقة الوهبية الاباضية، وهم المحافظون على الخط الرسمي، وربما عرفوا انفسهم به نسبة لعبدالله بن وهب الراسبي، وهو واحد من أوائل زعماء الخوارج في المشرق، وتميزوا به عن الاباضيين الآخرين وهم النكار أو النكات. وقد جاء التأسيس كتنويع لجهود بذلها بعض الشيوخ خلال القرن الرابع كله للحفاظ على الجماعة

من الزوال والذوبان في غيرها. ذلك ان القرن المذكور شهد دعوات مذهبية قوية لضم الناس الى صفوفها. تأتي في مقدمتها الدعوة الفاطمية ثم المالكية، كما ان الابطاشيين النكار استفادوا من تنظيمهم الاجتماعي لينشطوا في المجال السياسي بثورة صاحب الاتان ابي يزيد مخلد بن كيداد، التي اوشكت على القضاء على الدولة الفاطمية، وفي مجال الدعوة لمذهبهم حيث استفادوا من ظهورهم بمظهر الشراة الأوائل الذين يخرجون دفاعا عن المبدأ والعقيدة. وقد حاول الوهبة سلوك الطريق ذاته فقاموا بثورة لكنها كانت ضعيفة اخمدت بسرعة في موقعة باغاي في شوال سنة ٣٥٨هـ. ولم يبد زعيمها، ابو خزر وابو نوح سعيد ابن زنفيل، تضحية فهرياء، كما لم يظهرها صلابة بعد ذلك بل قنعا بالأمان الذي اعطي لبلاد الوهبة ولهما، ووصل الخضوع ذروته لدى ابي خزر الذي اصبح لحد المناظرين في البلاط وحمله المعز معه الى مصر عند رحيله. ولجأ زميله الى وارجلان، ثم عاد الى بلده قسطلية ليشهد ما شهده غيره من الشيوخ من مظاهر انهيار الوهبة لحساب النكار، فبذل جهده لانقاذ ما يمكن انقاذه، واستطاع اعادة مقدم بني درجين الى حظيرة الوهبة^(١١٠). ولما عاد لبلده وجد حالة الوهبة اسوأ فالبيلد قد فسد والاحوال على غير ما عهد. ولم تكن الحالة في مناطق شتات الوهبة الأخرى بأفضل من ذلك، اذ ينقل الدرجيني عن بعض التلامذة المتجولين انهم وصلوا الى جبال نموله فوجدوا ان كل أهل الدعوة (الاسم الذي يطلقونه على جماعتهم) قد تغيروا وبدلوا باستثناء شيخ واحد مع نسائه وأطفاله^(١١١) كما يروي ابو الربيع الواساني عن فنتاسي قوله: (ان منازل قبيلته فنتاسة ضمت اثني عشر مسجدا كانت كلها عامرة بالأذان والجوامع والمجالس، وليس فيها اليوم في سنة ست او سبع واربعائة شيء واحد من هذا وذلك بانقراض الخير وأهله)^(١١٢) وبدا الوضع امام ابي بكر الزواغي محيرا لم يسبق لجماعات الخوارج ان مروا بمرحلة مشابهة بقوله «لسنا في دفاع ولا في ظهور ولا في كتمان ولا في شراء ولكن زماننا سائب لتضييع الناس القيام بالحق»^(١١٣). ورأى غيره ان من مروا بالمراحل السابقة لو رأوا هذا الزمان وأهله لوجدوا استحالة التمسك بشيء من الدين.

اثار تدهور الوهبة هذا اليأس الذي مر ذكره لدى البعض، لكنه استثار لدى آخرين روح التحدي، ووجدوا في العلم والتعليم وسيلة مناسبة لوقفه، قضى البعض وقتا طويلا في الوصول بعلمهم الى الذروة، مثل محمد بن ابي بكر الذي سيؤسس الحلقة فيما بعد والذي وجد علمه في الفقه لا يكفي وإنما عليه اتقان علوم اللغة، فلم يتردد عن اخذها من علماء السنة بالقيروان حتى اكتفى مما ساء علم الفصاحة^(١١٤). ومثله فعل ابو مسور من جزيرة جربة فأخذ العلم بمركز الخوارج جبل نفوسة، وعاد الى جزيرته ليعمل بما علم في رد دعوة النكار واستنقاذ بعض أهل الجزيرة من دعوته وبني لهم مسجدا، اتمه من بعده ابنه مسور، كما اكمل عمل والده بتحسين أهل دعوته من النكار عن طريق التعليم، مضحيا

بماله في سبيل ذلك اذ كان يوصل الدراهم للتلاميذ دون ان يشعروا ، كان يجعلها في اوعية دفاترهم او على الواحهم او بين التلميذ وثيابه . وكان يحث الآخرين على ذلك بتقديم كل شيء وكان يقول «منزل التلامذة كشجرة الخروب» ، يعني انه لا يثبت حول الخروب نبات فان نبت كان ضعيفا ، ومثله يكون اهتمام الناس حول منزل التلامذة ، يقصد بذلك بذل جهودهم في الطاف التلامذة والقيام بمؤنتهم . واتباع ذلك كله بالاحاح على ذوي العلم الرفيع ببذله لكبار التلامذة ، فارسل ابنه وقريبا له الى محمد بن بكر ، الذي سلف ذكره للآخذ عنه ، وخلال اجتماعهم به مع غيرهم تم تأسيس الحلقة ووضع نظامها . ويظهر ان اقامة هذه المؤسسة المنظمة قد اسهم لحد كبير في وقف التدهور في حياة جماعة الوهبية ، بدليل ان الكتاب الاباضيين الذين عاشوا بعد انشائها بأمد قصير أو طويل ، واتباع لهم الحكم على المؤسسة من خلال نتائج عملها ، خلعوا على مؤسسها نعتا تفيد بأنه احيا المذهب . فوضع ابو زكريا المتوفى ٤٧١هـ هذا النعت على لسان شيخه قائلا انه (نظر اليه ذات يوم فقال ان كنت افهم شيئا فان هذا الفتى هو الذي يحيي دين الله)^(١١٥) وبعد ذلك بحوالي قرنين يقول عنه الدرجيني (وهو أول من الهم سلوك الطريقة التي حفظ الله بها هذا المذهب)^(١١٦) . بوشر التأسيس عندما اجتمعت حول الشيخ محمد بن بكر مجموعة من التلاميذ مصرّة على أخذ العلم عنه ، وتأمين له في الوقت نفسه دعم قبيلة مغراوة الزناتية النازلة في وادي ريح ، ومنها كان ابو القاسم يونس بن ويزكن الذي تسلم كتاب الشيخ بطلب تهئية غار يجتمع فيه التلامذة وينتهي لهم فيه العيش من جهة والانفراد عن الآخرين للتعلم . وقد تم ذلك عام ٤٠٩هـ فسمي الغار التسعي وفيه طبق نظام الحلقة ، الذي بقيت قواعده مع تعديلات لطيفة مرعية في هذه المؤسسة التي عاشت قرونا عديدة عند الاباضيين .

نظام الحلقة :

تكون أهل الحلقة من ثلاث طبقات : تلاميذ وعرفاء وشيخ . كان التلاميذ صنفين : مبتدئون تنصب دراستهم على حفظ القرآن الكريم ، ومتقدمون يدرسون بعد ذلك فنون العلم .

يسمى المبتدئون طلبة القرآن او اصحاب اللوح ويقسمون الى فئات لا تقل عن اثنين ولا تزيد عن عشرة الا في حال الافتقاد الى من يعلم ، وربما بني هذا التقسيم على جمع التلاميذ من سوية واحدة او في السورة نفسها في مجموعة واحدة ، لذلك منع انتقال التلميذ من فئة الى أخرى . وعهد بتعليم كل منها الى عريف . يشترك التلاميذ من هذا الصنف مع غيرهم من طلبة الحلقة في الامور الحياتية وقضايا العبادات ، وينفصلون عنهم في قضايا الدراسة . اذ يبدأ يومهم الدراسي وقت الضحى عندما يجمع كل مجموعة منهم احد افرادها يدعى النقيب ، ثم يدعو العريف لتبدأ علمية اختبار حفظ ما كتب في اليوم السابق ،

التي تشمل الجميع الواحد بعد الآخر بدءاً من اليمين . تلي ذلك عملية الاملاء لقسم جديد ، على التلميذ ان يدرسه بين الظهر والعصر على وجه الاجبار ، وبين المغرب والعشاء على وجه الاختيار . ويوكل امر مراقبتهم في هاتين الفترتين (لعرفاء وقت الدراسة) الذين يتفقدون حضورهم في الوقت المحدد ويراقبون دراستهم . وعدم تشاغلهم وتنص القواعد على ان يكونوا مشغولين لا يظهر من اجسادهم شيء .

اما الصف الثاني من التلاميذ فهم الذين تجاوزوا هذه المرحلة ويقسمون الى فئتين فئة صغار السن في أول المرحلة ويدعون اصحاب لويحات وفئة المتقدمين الكبار ويدعون اصحاب الكتب . وتغيب بالنسبة لهؤلاء تلك القيود الصارمة المطبقة على الصف الأول في كل الأمور ، ولا يبقى من شيء يؤدب عليه طالب الصف اذا آخل به سوى حضوره على الشيخ في الميعاد المحدد وفي دوره أو دولته . ويستحسن منهم الاجتماع للمذاكرة والبحث والحوار شريطة الا يكون فيما يوغر الصدور ، وكذلك اجتماعهم مع الشيخ بعد ختمة الغداة وتقديم الأسئلة له وفق ترتيب مرن . فلهم ان يتناوبوا في تقديم السؤال ، أو أن يعهدوا لأفصحهم بتقدمه ، أو يدعوا ذلك لاشدهم حاجة الى الشرح . ويجيب الشيخ بنفسه أو يعهد الى من يراه أكفى منه في موضوع السؤال . وتشير ما تسمح به قواعد نظام الحلقة الى اعتبار طلاب هذا الصف اقرب الى الزملاء منهم الى التلاميذ الملقنين ، اذ كان من حق السائل للشيخ بموجها «ان ينهه اذا غفل ويذكره اذا نسي ويفتح له ان ارتج عليه ، ويعترض ان احتاج الى زيادة ايضاح أو علم من الحاضرين ارادة استزادة كشف» .

طبقة العرفاء : يجمع أفراد هذه الطبقة مؤهل مشترك هو حملهم للقرآن وخضوعهم لاشراف رئيس واحد هو (عريف العرفاء) اما دورهم فمتمباين . يرأس بعضهم فئات طلبة القرآن ويدرسهم تلاوته وكتابه واستظهاره . ومنهم عرفاء اوقات الدراسة الذين يراقبون دوامهم ونشاطهم في اوقات ما بين الظهر والعصر ، وما بين العشاءين . وهناك عرفاء آخرون يعهد اليهم بمراقبة الشؤون الحياتية والدينية لطلبة الحلقة . منهم عريف الختمات والنوم .

تعني الختمة في اصطلاحهم الاجتماع لذكر الله ، وهي ثلاث في اليوم الواحد . الأولى بعد الانتهاء من فترة العمل الصباحية ، وتتم باستدعاء العريف لجميع من في المجلس للاجتماع ، ثم يقوم اسنهم بالدعاء ويؤمن البقية على دعائه . وتقام الختمة الثانية عند غروب الشمس ، حيث يقف اسن المجتمعين وتلتف حوله ، ممن يلونه في السن ، مجموعة أقلها ثلاثة وأكثرها عشرة ، ثم يقرأ قارئان بعض آيات الذكر الحكيم ، ثم يدور الدعاء في المجموعة ويؤمن من خلفهم . اما الختمة الثالثة فكانت على الكفاية ولا يفرض حضورها على الجميع وتقام بعد صلاة العشاء . ومن المستحب ان يقرأ فيها افصح المجتمعين مواعظ من

كتاب ثم يدعو^(١١١). ينصرف الجميع اثر ذلك للنوم بإشراف العريف نفسه ، وقد رتب محمد ابن بكر في غارهِ الكيفية التي ينام بها التلامذة بعد قسمتهم الى ثلاثة اصناف . يتجه الجميع في نومهم باتجاه القبلة ، وينام صف الكبار منهم في الصف الابعَد عن المرحاب يليهم المتوسطون ، فالصغار الذين يصحون بجوار المرحاب ، حيث يتركون المكان المجاور مباشرة له لنوم الشيخ^(١١٢).

هناك عريف تنحصر مهامه في امور الطعام ، توكل اليه قسمته اذا كان الطلبة يأكلون في موضعهم ، ويراقبهم اذا كان الأكل خارجها وعند دنيوي ، ويشمل اشرافه ترتيب جلوسهم ومراقبة غسل ايديهم ومراقبة طريقة أكلهم ، والتنبيه على الخارج عن المرسوم كأكله أكل النهم أو المتكبر بكلمة (حسان) او حسان بن ثابت ، وهو اصطلاح يشبه كلمة السر عندهم . ويأذن بعد الفراغ من الطعام لاسنهم بالدعاء ويدعو البقية الى الانصات . ووجد عرفاء طعام موقنون للوجبات الخفيفة من التمر والفاكهة مرتين في اليوم الواحد ، الأول عند الضحى بعد استكمال اكتاب الألواح ، والثانية بعد العصر . وفي كل مرة تلتف طائفة حول العريف الموقت لكل منها ، والذي لا يسمح لأحد بالأكل الا اذا أجاب على ثلاثة اسئلة .

شيخ الحلقة :

هو رأسها في كل الامور العلمية والدينية والادارية والمالية . هو الذي يستهل عمل اليوم (بالاستفتاح) ويكون ذلك باستيقاظه عند بداية الثلث او الربع الأخير من الليل وقرائته الفاتحة وآيات تبدأ من حيث انتهت قراءته في ليلة الاستفتاح الماضية فيستيقظ عند ذلك كل من في الحلقة ، بعضهم يصير في مجلسه بينما يقرأ البعض الآخر القرآن كل بمفرده حتى يؤذن مؤذن الصبح .

ويقوم الشيخ بعمل (المجتمع والجمع والميعاد) ويعني جمع افراد الحلقة في وقت محدد من يومي الاثنين والخميس من كل اسبوع . ويلاحظ فيه احياء تقليد للخوارج بمكة أوائل القرن الثاني للهجرة ، حيث كان يعقد للتشاور في الامور الطارئة او التنبيه على فساد ظهر وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر . اما في الحلقة فكان الشيخ يفتحه واعضا بضرَب الأمثال والحكم ، وينتقل بعد ذلك لتقصي أحوال الحاضرين واحدا فواحدا ، بسؤال العرفاء عن اوضاعهم . ويباشر الشيخ بقية أمور الحلقة الادارية بتعيين العرفاء والنظر في قبول القادمين عليها سواء كضيوف او بنية الإقامة الدائمة . وهم الذين يعلق قبولهم ريثما ينتبث من اوضاعهم عن طريق معارفهم القريبين او البعيدين ، او باختبار سلوكهم لآمد فيما اذا تعذر ذلك .

ويمارس الشيخ أيضا مهمة القاضي بين أفراد الحلقة، ويشرف على شؤونها المالية فلا يشترى لها شيء ولا يبيع إلا بأذنه وكما تقسم الواردات بأمره. كذلك كان المرجع الأعلى في شؤون العقوبات التي تفرض في حالات القصور الدراسي والخروج على النظام المقرر. وفي الأمرين كليهما، كان طالب الحلقة للصغير بوجه خاص يعيش حياة اختبار ومراقبة دائمين. يختبر حفظه وكتابته عريف الدراسة، ويتفقد عريف أوقات الدراسة تصحيحه للوحة. ويعرض مجموع عمله في هذه الأمور وكذلك دوامه على الختمات ونومه في الوقت المحدد، على الشيخ في المجتمع أو الميعاد. وكانت العقوبات عليهم الجلد عند القصور الدراسي، بعد التسامح معه للمبتدئ في خمس عثرات وغيره في ثلاث، فإن كان يعيد ذلك يتسامح معه في عشرة واحدة. ويحدد عدد الجلدات باجتهاد العريف والشيخ بالنسبة لكل حالة على حدة. أما الكبار فكان جل العقوبات عليهم الخطة وتعني العزل عن الجماعة وهجر الجميع للمعاقب كلاما ومؤكلة ومجالسة ومشاركة في العيادة لآمد يمتد بمقدار ذنبه، وريثما يتوب وتقبل توبته، وإذا لم يحصل ذلك ينتهي إلى الحد الأقصى وهو الطرد والبراءة.

مضمون الدراسة والعمل في الحلقة:

لم تكن الحلقة مؤسسة للتعليم فسحب بل للعبادة والسلوك المنسجم مع الدين أيضا، وبالتالي فهي طريق نحو تخريج عالم وتكوين متعبد. يعرف المنخرط بمبتدئ أو تلميذ، وبعد قطعه شوطا على الطريق ملتزما بسنن الخير مع تحصيل العلم أو بدونه يسمى (عزابي) والمجموع (عزابة). وهو اسم مشتق من العزوب عن الشيء، وهو البعد عنه فاستعاره محمد بن بكر لمن بعد عن الأمور الدنيوية الشاغلة عن الآخرة. ولا يقتصر تميز العزابة عن الآخرين بهذا الاسم المبني على فعل، وإنما بشكلهم الخارجي ولباسهم. يحلق شعر رؤوسهم عند بداية سلوكهم للطريق، ولا يدعونه يطول أبدا. ويفضل في اللباس البياض ويتكون من عباءة أو ملحفة (أي ثوب غير مخيط) وهو الأفضل، ومن المفروض أن يكتفي بها المبتدئ وحدها ثم يسمح له بعد ذلك أن يلبسها على قميص ولا سبيل لاقتسامه على قميص. أما لباس الرأس فقد يكون العمامة، وقد يستغنى عنها، وعند وضعها يجب التلحي^(١١٤).

خلال سيرهم على الطريق يرتقي بعضهم ويمارس عملا في الحلقة كتعليم القرآن بعد حفظه، وبعضهم يقصر لأسباب مختلفة، اعتبر بعضها عذرا كافيا كالعاهات أو القصور في الفهم. وقد يبقى بعض المقصرين في الحلقة ليتقنوا السلوك المرغوب، فيعهد اليهم بالسهر على حماية الطرقات والسائرين بها، ومنهم من يصير على التعلم رغم قصوره، بينما يياس البعض ويترك الحلقة وحياتها.

يبدو أن التعليم الأولي انصب على تعلم القرآن والكتابة، ولا نجد هنا ما يشير الى اشتغاله على امور أخرى، كاللهاج المتبع في الكتابات المالكية. ومع ذلك لم تكن العملية سيرة لأنها تعني تعلم اللغة العربية لاناس يتكلم اكثرهم بأحدى اللهجات البربرية.

تسمى دراسة المرحلة الأعلى دراسة فنون العلم، والعلم هنا بالمعنى الديني. لكن العديد من الاشارات يوحي بأن هذا العلم لا يتجاوز شيئاً من اصول الفقه مع علم الكلام، الذي يحدده ابو زكريا القريب جداً من العصر تحديداً اذ يقول انه (مسائل الحجة والنظر)^(١٢٠) وعلى هذا فهو مرتبط بالهدف الذي أنشئت الحلقة لتحقيقه، وهو تكوين جماعة عارفة بأمور دينها وفق مذهبها، قادرة على الذب عن معتقدها بالحجة والجدل. وكان هذا الهدف واضحاً في رؤية الشيخ وبعض زملائه، اذ كانوا يحاولون تحقيقه بوسيلة أخرى غير الحلقة، او ربما قبل انشائها، بأن يقتطعوا من أهل دعوتهم من له رغبة. ولديه الأهلية للسير في طريق العلم ويوصلوه لنهايتهم على ثلاث مراحل:

مرحلة أولى قصيرة على ما يبدو لربطه بالمذهب ربطاً وثيقاً بتعليمه سير الصالحين السابقين او شيوخ الدعوة ورغبة في التسهيل وسرعة السير في هذه المرحلة، على ما نظن، اجيزت لهم القراءة وحتى التأليف فيها بالبربرية. تلي هذه المرحلة مرحلة تعلم القرآن وبعدها الفقه ولكل مرحلة شيخها. كما أولهم ابو يعقوب النفوسي «مقصد المبتدئين فاذا انتظموا في حلقاته علمهم السير وآداب الصالحين، ثم ينقلهم الى محمد بن سودرين فيجرون قراءة القرآن ويتعلمون اللغة والاعراب عليه، ثم ينتقلون الى ابي عبدالله محمد ابن بكر (مؤسس الحلقة) فيعلمهم اصول الدين، لذلك كان تلامذتهم يشبهونهم بثلاثة نجارين: احدهم يحسن قطع الخشب من الشعراء، والثاني يشقها وينشرها، والثالث يركب الألواح ويسمرها فيما يصلح بين الأدوات»^(١٢١).

تحقيقاً لهدف الحلقة في الحفاظ على الجماعة الوهبية، كان شيوخها لا يكتفون بعمل المتخرجين منها وعملهم في بلادهم كأفراد، وانما كان الشيخ يخرج بالعزابة في جولات قد لا تتعدى الأماكن المجاورة كالرحلة الى بلاد مزاب وقد تصل الى اقصى بلاد أهل الدعوة في جبل نفوسة وتستغرق قرابة العام^(١٢٢). وفي هذه الجولات كان العزابة يعظون ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وغايتهم تثبيت أهل الدعوة على معتقدهم وتوعيتهم فيه اضافة لهداية الخارجين عنها، وكان هذا أهم مقاصد منشئ الحلقة محمد بن بكر في الخروج الى مزاب، حيث استطاع هداية من فيه من المعتزلة، أو الواسلية حسب تسميتهم.

تمويل الحلقة:

لم يكن للحلقة عند انشائها نظام تمويل محدد ولا مورد ثابت كالأوقاف، اذ لا ترد

أي إشارة لها عند الكتاب الإياضيين القرييين من الفترة، وإنما يرد ذكر لها عند الدرجيني الذي كتب بعد أكثر من قرنين. وهكذا اعتمدت الحلقة الأولى على تأمين مورد عيشها بنفسها، إذ يقول أبو زكريا القريب جدا من زمن تأسيسها «وكانوا (أفراد الحلقة) يكابدون مؤونة العيش لأنفسهم واجتهدوا غاية الاجتهاد في عزهم»^(١٣٧).

ومن المعروف عن الموارد للحلقات الأولى مورد الصدقات، إذ نالت ذلك الحلقات التي أقيمت في جربة وإلى الغرب منها بجهات فابس، حسب ما ذكره الدرجيني بالقول «كانت القبائل المحيطة زنزفة ولماية ومزاته وما حولهم من القبائل يبذلون الجهد في معونة الطلبة بالهدايا والتحف والعطاء»، ويظهر أن الهدايا أو الصدقات النقدية كانت توزع على العزابة، وقد استن محمد بن بكر طريقة توزيعها بالتساوي. وكان ذلك عندما أتى مشايخ من زناته بما جمعوها منها بدراهم نقدية قدموها لأكابر العزابة، الذين وزعوها على البقية على قدر ما يرون لكل واحد، ولما احتج البعض وقف الشيخ إلى جانبهم^(١٣٨). وفي حالة أخرى قام الشيخ محمد بن سليمان النفوسي الذي كان مرضي الحال موسعا عليه في المال فانفق على الحلقة، وكانت عليه حلقة عظيمة يعلمهم ويطعمهم مخرجا لهم كل يوم ما يقيم طعامهم وإدامهم ويكسبهم كسوة للشتاء وأخرى للصيف، كما يوزع عليهم في بعض الأحيان شيئا من المال قد يصل إلى دينار أو ما يزيد عنه قليلا^(١٣٩).

نمو نظام الحلقة:

لم يكن انشاء الحلقة الأولى يعني احتكارها للعملية التعليمية لدى الخوارج، بل بقيت الانماط السابقة قائمة، ومنها حلقات تقليدية لدراسة متقدمة في الفقه، مثل تلك التي قامت بجزيرة جربة حول أبي محمد ويسلان، وكان جل تلاميذها ممن تقدمت لهم قراءة الأصول والنظر (علم الكلام) على الشيخ محمد بن بكر، لكن تلامذة آخرون التفوا حول بعض هؤلاء التلامذة ليدرسوهم علم الكلام. وكانت هذه الحلقات صغيرة، لأن أبا محمد ويسلان انتقل بحلقته إلى بيته.

أما حلقة علم الكلام، وهو العلم المطلوب فقد زاد عدد المنتسبين إليها، فاصبحت نواة لحلقة شبيهة بالحلقة الأم في وادي ريغ، بعدما انتقلت إلى البر واستقرت في غار بموضع من جبال زنزفة يدعى تونين وذلك عام ٤٤٩هـ^(١٤٠) أي بعد أربعين عاما من انشاء أول حلقة على النمط الجديد.

التعليم عند الفاطميين:

يتميز التعليم عندهم بكون الامام مصدره لكونه مصدر العلم الوحيد الذي يصل اليه

عن طريقين: أولهما اتصال مادة الله عز وجل به وتأييده له بالحكمة، علما ان المادة بالمصطلح الاسماعيلي تعني العلم الإلهي^(١١٧)، أما ثاني الطريقين فهو الوراثة التي تتسلسل في الأنبياء بداية من آدم عليه السلام. ولا يتيسر بقاء هذا العلم على وجه الأرض الا بشخص الامام وحده دون شريك، وينتقل في آخر دقيقة تبقى من نفسه الى الامام التالي. وقد قدم المعز على ذلك شاهدا بأن المنصور طرح عليه مسائل تعذر عليه الجواب فيها واظلم، فما هو الا ان قبض «المنصور» حتى تهيا له ما كان اعتاص عليه في جوابه من غير تدبر ولا روية^(١١٨) وتتبع سمة هذا العلم مصدره الإلهي، لذلك كان فسيحا في ابعاده موعلا في عمقه. وهكذا «كان المعز قد نظر في كل فن وبرع في كل علم وان تكلم في فن منها اربى على المتكلمين وكان فيه نسيج وحده في العالمين» وأسما ما في هذه العلوم الحكمة (تعني الفلسفة بشكل عام لكنها تعني هنا في الغالب فلسفة المذهب الاسماعيلي). وفي هذا العلم يتلذذ الامام لا بامتلاكه فحسب، وإنما في وجود من يفضي اليه وهو الحجة، وربما كانت هذه العقيدة التي تجعل الامام حاويا للعلم كله متلذذا باحتوائه وتعليمه، وراء تسمية هذه الفرقة الشيعية كلها باسم التعليمية. وهي التسمية التي فضلها الغزالي من بين عشرة اسماء تطلق عليها^(١١٩). والسمة الثانية للتعليم لدى الفاطميين هي كونه متسلسلا ضمن مراتب والناس الذين يتلقونه ذوي مراتب؛ فهناك العوام وهم كل المسلمين غير الداخلين في المذهب، ومن قبل منهم سلوك الدرب نحو الدعوة اصبح مستجيبا. فان أكمل الدرب اصبح مؤمنا. ويندرج الناس ضمن الفئات في مراتب لكل مرتبة حد من العلم يجب ان تقف عنده. علما ان هذا العلم منه ظاهر يجب ان يبسط على الناس كلهم، ومنه باطن يبسط منه للبعض من المؤمنين بمقدار بعدهم أو قربهم من رأس هرم العلم وهو الامام. وكفي يعطى كل انسان ما هو قادر على فهمه وكبح جماح طموحه لتعلم ما هو فوقه تتبع احدى طريقتين: الأولى اجابته عندما يسأل بوجه من الجواب مناسب لحدده. اذ لكل مسألة عدد كبير من وجوه الجواب ويستشهد المعز على ذلك بما ينسبه لجعفر الصادق (انا لنجيب على المسألة الواحدة بسبعة أوجه كل وجه لحد. ولما استكثر السامع ذلك، اجابه بانه من الممكن بسبعين وجها ايضا ولو زاد لزدنا)^(١٢٠). أما الطريقة الثانية فهي استخدام الرمز في الحديث او الجواب، وعلى درجات مختلفة، وبالتالي لا يستطيع الانسان ان يفهم الا الامور الواقعة ضمن حده.

ضمن الاعتبارات السالفة جرى التعليم كله بادارة الامام سواء كان ظاهريا أم باطنيا.

كان تعليم الظاهر ادنى مراتب التعليم، وكانت له كتبه التي تؤلف بأمر من الامام في الغالب، او بموافقة في القليل النادر، ولدينا امثلة عنها الفها القاضي النعمان يلاحظ فيها انها تنفيقي في الدين على اساس المذهب، وتثبت لعقيدة اتباعه وخدمة لدعوته. الف النعمان

بأمر من المعز كتابا في الفقه دعاه دعائم الاسلام وفق مخطط خطه الامام ثم راجعه بابا بابا. وقد انتشر بين الناس ورأه الجغرافي المقدسي متداولاً في المغرب بزمته في القرن الرابع الهجري. وقد يكون له شكل باطن باسم تربية المؤمنين بالتوقيف على حدود باطن علم الدين في تأويل دعائم الاسلام، وكلف المعز النعمان بتأليف كتاب في الآثار عن اقوال الأئمة، وكان كتابا مختصرا نقحه المعز وسمح لكاتبه بأن يرويه عنه. وأمره بكتاب يعرض أخيار اسرته حتى أيام دولته كي تظهر فيه مناقب بني هاشم ومثالب بني عبد شمس. وكتاب آخر يستخرج فيه من القرآن الكريم ما من شأنه ان يقيم الحجة على منكري الدعوة وقد خرج فيه ستمائة ورقة، وكان المعز يراجعه تدريجيا^(١٧١).

كانت تدرس هذه المؤلفات في القصر وفي المسجد. فقد جعل المعز كتاب دعائم الاسلام في مجلس خاص من مجالس قصره، (حيث كان يتم تعليمه في اجتماعات لسماعه وقراءته وانتساخه والتعلم منه والتفقه فيه) وشبهه ذلك كان يتم في المسجد فالاتباع من وجوه كتامة (الذين يحتشدون في المسجد الجامع لشهود الجمعة، يبقون بعد انقضاء الصلاة لسماع الفقه والمناظرة فيه حتى صلاة العصر).

اما علم الباطن، فكان القصر موضع تعليمه في زمن المعز على الاقل، كان المحتشدون لصلاة الجمعة يغادرون المسجد بعد صلاة العصر الى القصر لسماع الحكمة. وقد اخرج المعز للنعمان كتابا من كتب الحكمة، وأمره بقرائتها عليهم. لكن الحشد كان كبيرا غص بهم المجلس فملؤوا رحبة القصر ايضا. واقترح على المعز ان يقسمهم الى مجلسين ويجعلهم في مرتبتين، لأن قسما كبيرا منهم يدعى قدرة لا يملكها على فهم الحكمة، ومن شأن التقسيم ان تعطى كل فئة ما يناسبها. لكن المعز رأي ان يبقيه مجلسا واحدا يستطيع فيه كل انسان ان يحصل منه بمقدار ما فيه من القوة وما يتصل به من المادة، فيكون شأن الحكمة شأن ضوء النهار، تحصل منه كل عين بمقدار قوتها^(١٧٢). ويلاحظ ان الامام يستتيب عنه في التعليم، ولكنه يباشر امتحان الدارسين قبل تعيينهم دعاة في مراتب الدعوة او قضاة لكن كل امام كان يدرس بنفسه حفيده المرشح للامامة بعد ابنه كان المهدي يقوم بذلك نحو حفيده المنصور، وقام القائم بالدور نفسه نحو المعز يغيذه بالحكمة ويرشحه للامامة.

ينتخب من هؤلاء الذين درسوا دعاة للمذهب، وان كنا لا نعرف بالنسبة للدور المغربي - على الاقل - نظام اعدادهم، مع ان وجود هذا النظام اكد لتوفير الدلائل على تعليمهم حتى الصيغ المستخدمة في مخاطبة الناس. فقد ذكر داعي ابن الهيثم انه سمع من داعي الفلح بن هارون اللوسي، احد دعاة المهدي وقاضيه على المهدي ورقادة دعوة النساء، وما يخاطبهن به من الدلائل التي تقبلها عقولهن ويحفظها وكان يقول والله الحجة

البالغة. وهي الحجة التي يخاطب بها العالم من علمه، ويخاطب بها الجاهل من حيث يعقل ولقد كان يخاطب المرأة ويقيم لها الدليل من حليها وخاتمتها وقروطها واتجاهها وحناقها وخلخالها وسوارها وثوبها وعجارها. ومن المغزل والمنسج والشعر واللباس، وغيره مما هو في حلية النساء. وكان يخاطب الصائغ من صناعته ويخاطب الخياط من إبرته وخطيله وحلقته ومقصه، ويخاطب الراعي من عصاه وكسائه وخرافه. وكرزيتة^(١٧٧).

قياسا على ذلك، فإن الطريقة التي يستجلب فيها الدعاة الناس الذين يتوسمون فيهم قبول دعوتهم، والمراحل التي يسيرون معهم عليها، والتي ذكرها الغزالي يمكن اعتبارها موجودة أيضا في هذا الدور، وبالشكل الذي يذكرها الغزالي فيه، تنسجم مع الأفكار المعروضة في الكتب الفاطمية، وما دامت كذلك فيجب أن تكون مما يعلمه الدعاة. وتقتضي هذه المراحل من الداعي حسن التفرس ليعرف قابلية الأشخاص لقبول الدعوة. وبعد أن يؤنسهم يتظاهر بكونه من الاتجاه الذي يؤمنون به ليكسب ثقتهم، يقوم بادخالهم بمرحلة التشكيك بقدرتهم على فهم أمور دينهم بتقديم اسئلة لهم عن أمور واردة في الشرع، وعند عجزهم وطلبهم الاجابة من الداعي يماطلهم حتى يتأكد من اهتمامهم الشديد بذلك. وعندما يتم له ذلك لا يكشف لهم سرا الا بعد أخذ العهد عليهم بالألا يفشوا السر ولا يظهروا مما يقال لهم الا ما يسمح لهم به. ثم يكشف لهم المعتقد شيئا فشيئا محاذرا الا يميل لهم اللثام عن المعتقدات التي تصطدم مع معتقدهم السابق، الا بعد قطعهم شوطا كبيرا في الايمان بالمذهب، وتعليق فكر الواحد منهم بالامام ونضجه لتقبل كل ما يقول به، وهي المرحلة التي يسميها الغزالي بالسليخ^(١٧٨). ويلاحظ في هذا التدرج الذي ذكره الغزالي، انسجامه مع الفكرة الاساسية لحدود كل انسان، فيما يمكن ان يقبله من العلم، وكذلك في اخذ المعز على بعض الدعاة اعطاءهم لبعض الناس فوق حملهم وفوق استحقاقهم من العلم فاهلكوا بمثل هذا أمما، أي أنهم افشوا سر الدعوة والداعي بعدما صدموا بحقيقة الدعوة.

المجالس والمناظرات:

لم يكن العلم ينتشر بالمغرب في هذه الفترة وفق خط شاقولي من شيخ لتلميذ، وانما كان يتبادل ايضا وفق خط افقي في مجالس بين علماء ذات أشكال مختلفة. منها مجالس مذاكرة يجتمع فيها عدة علماء بمنزل احدهم. وتدل الشواهد على قيام احدهم بطرح موضوع أو كتاب، ويبين كل منهم رأيه. ويكون لمجلسهم شيخ كبير يمارس ما يشبه الرئاسة، يكون له القول الفصل عند اختلاف الآراء^(١٧٩).

ومن المجالس ما كان وعظيا والمشهور منها كان دوريا يعقد يوما في الاسبوع مثل

مجلس السبت الذي يعقد بمسجد يحمل الاسم نفسه في الدمنة بجوار القيروان، ويحضره الزهاد والعباد فيستمر كل سبت من أول النهار الى الزوال. يقرأ فيه القارئ أية من كتاب الله وبعض حكايات الصالحين وتنشد فيه الاشعار، كل ذلك بغاية الوعظ الذي سمي فيما بعد بالبرقائق. وقد بنى ابو اسحاق ابراهيم بن مضاء صاحب سحنون في المنطقة ذاتها مسجداً، صار يجتمع به بعض الصلحاء والقراء وأهل الخير كل خميس من العصر الى الليل^(١٢١).

اما اكثر هذه المجالس أهمية واعمقها فكرا فهي مجالس المناظرات، ذلك ان المغرب في هذه الفترة كان بلد المذاهب الفكرية والدينية المتعددة، التي قامت على أساسها كيانات سياسية. مما جعل هذه المجالس ميدان استخدام سلاح الفكر في خدمة المذهب والدولة. وكان كل مناظر فيه يحاول تسفيه رأي الخصم واطهار مناقضة مبادئه ليمادى الاسلام كما تتجلى في الايات القرآنية، وللمسلمات الدينية التي لا يختلف عليها اثنان. وسرعان ما اصبحت كل الفرق في اللجوء لهذا السلاح واستخدامه سواء بصرف النظر عن مواقفها السابقة منه، اذ نرى المالكيين الذين كره امامهم مالك بن انس الجدل من شؤون الدين يستخدمونه ويميز كتاب تراجمهم الماهرين فيه، وكأنه اصبحت عنصرا من العناصر الأساسية للعالم.

كانت كل فرقة تعلم اتباعها فن المناظرة عن طريق تقديم نماذج من مناظرات اسلافهم الواقعة او المفترضة للخصوم، كي يهتدوا بهديها. وكان لدى المالكيين منها نماذج لمناظرات مع يهود، ومع المعتزلة حول خلق القرآن وخلق الانسان لأفعاله ومسؤولياته عنها، وفيها علموا اتباعهم مبادرة خصمهم المعتزلي بسؤال صيغ بشكل يجعل جواب الخصم بأي شكل جاء مخالفا لما تقضي به اية قرآنية كريمة بشكل واضح^(١٢٢). وفي جدالهم مع الفاطميين برز منهم ابن الحداد، الذي ناقش في عدة مجالس ابا العباس اخا عبدالله الشيعي، الداعية المشهور. وقد جمع ابن الحداد اقواله وامالها على اصحابه وسماها المجالس. وفيه يعرض كيفية نقضه لافكار الفاطميين في نقاط جوهرية في مذهبهم كقضية امامة المفضول مع وجود الأفضل، والعديد من تفسيراتهم للآيات القرآنية بالشكل الذي يخدم مذهبهم، وكذلك احتجاجهم بحديث غدير خم^(١٢٣). وكان محمد بن سحنون يرى أن من يدخل في مناظرة دون معرفة اصولها يرتكب اثما. ولم تكن المناظرة عند الخوارج بأقل أهمية منها لدى المالكيين. وقد خاضتها فرقتهم الاباضية مع الواصلية خصوم دولتهم الرسمية، وعندما افترقوا في مذاهب مثل النكار والخلفية والوهبية، صار كل فريق يهتم بالتغلب على خصمه فكريا. وزاد من أهمية المناظرة لديهم، تطبيقهم في السلوك للمبدأ الاسلامي، في عدم مقاتلة الخصم من المسلمين الا بعد اقامة الحجة عليه، لذلك نرى الامام

عبدالوهاب الرستمي، الذي خاض معركة مع الواصلية فلم يوفق بها، وطلب مددا من أعوانه بجبل نفوسة بجيش محارب يكون فيه رجل مناظر عارف بفنون التفسير^(١٣٤).

ورأى الفاطميون في المناظرة سلاحا يخدم غرض للدفاع بتثبيت العقيدة لدى أهلها، وهجوميا لفتح الخصوم وكسب الاتباع الجدد من صفوفهم. لذلك خصصوا للجدل صفحا من الدعاة واوجدوا لهم مرتبة في سلم الدعوة هي مرتبة المكاسر الذي يحتل المرتبة الثامنة في السلم الذي يبدأ بالامام^(١٣٥). كما كان تعليم الجدل من صلب المعلومات التي يعلمها الامام لمن سليله، فكان المنصور بعدما يعلم المعز شيئا من العلم والحكمة يسأله عما اذا كان لديه عليها مزيد، او اذا أشكل عليه شيء منها، فاذا قال لا وأمن بذلك على فهمه لها، ينتقل معه الى مجال اخر يذكره المعز بالقول (فيقول قل فيه بما عسى ان ترى عدونا ومخالفنا يقول قريبا قلت من ذلك شيئا فينفجر على من يجور العلم ما لم أكن أومله)، ويتبع المعز هذا القول الذي يسرده على اتباعه بقوله: «فهكذا فافعلوا تأخذوا الحكم وتكثر الفوائد عندكم»^(١٣٦).

الرباط ودوره في التعليم:

ادت الغارات المتبادلة بين البيزنطيين والعرب المسلمين من البحر على الشواطئ الى بناء محارس على شواطئ المغرب من الاسكندرية حتى بحر الزقاق (مضيق جبل طارق)، لكن أكثرها عددا وأكبرها أثرا كان على شواطئ المغرب الأدنى بدءا من تونس وإنهاءا بقرب قايس، لأنها المنطقة الاقرب للقواعد البيزنطية. وقد دعت هذه المحارس الشاطئية باسماء أربطة مفرد رباط وقصور مفردها قصر. وقد ترك لنا البكري وصفا لأكبرها وهو القصر الكبير المنستير يقول فيه (يتكون من سور عال وسطه ربض كبير وفي وسط الربض حصن ثان كبير كثير المساكن والقصا العالية، طبقات بعضها فوق بعض. وفي القبة منه صحن فسيح واسع فيه قباب عالية تنزل حولها النساء المرباطات.. وبه مسجد لا يخلو من شيخ خير فاضل يكون مدار القوم عليه وفيه جماعة من الصالحين والمرابطين قد حبسوا أنفسهم فيه دون الأهل والعشائر)^(١٣٧).

يمكن اعتبار هذا القصر نموذجا، او الشكل الأكثر كمالا للآربطة التي تكون منفردة. وقد اجتذبت بذلك أولئك الناس الذين اداروا ظهريهم للعالم كما وجدوا فيها اضافة للخلو، أداء لفريضة الجهاد ورأوا في السهر للحراسة مناسبة للتهدج. وبرز منهم زهاد على النمط المعروف في العالم الاسلامي كله وحول بعضهم التف عدد من التلاميذ أخذوا عنه تعليميا عمليا في ذكر الله ومجاهدة النفس وتعذيب الجسد بالسهر والتقص. أما التعليم النظري فلم يزد عن رواية القصص الوعظية وسير الصالحين^(١٣٨).

ولم يتطور الزهد هنا الى تصوف فلسفي، بل ظهرت بوادر ذلك في القيروان بدءا

من القرن الرابع الهجري، بشخص ربيع بن سليمان القطان وابي مالك الدباغ، وكانت لكل منهما حلقة وتلاميذه يأخذون عنهم افكارهم في هذا المجال، وان لم ينعكس ذلك على سلوك خاص مميز عن الآخرين^(١١١).

مؤهلات التعليم (الاجازة):

لم يكن في المغرب، شأنه في ذلك شأن بقية بلدان العالم الاسلامي، معيار لانتهاء التعليم في مرحلة ما بعد الكتاب، وان وردت بعض المعايير على لسان البعض بالنسبة لبعض العلوم، مثل قول ابي محمد بن ابي زيد من رجال القرن الرابع (من حفظ المدونة والمستخرجة لم يبق عليه مسألة)^(١١٢) أي انه وضع معيارا لاعتبار الانسان عالما في الفقه، لكنه يبقى فرديا وليس قاعدة مقبولة لدى الجميع. كما لم تكن هناك هيئة مخولة بالحكم على مستوى علم الأفراد أو من يتصدى لتدريس العلم، بل بقي تقدير ذلك للناس الذين يأخذون عن هذا ويتركون ذاك. لكن العادات التي ترسخت في هذا الصدد تدور حول مدى الثقة في طريقة اكتساب هذا الشيخ للعلم او للكتاب الذي يرويه، وهي عامة في العالم الاسلامي ونابعة في الاصل من القواعد التي وضعها علماء الحديث بصدد روايته. يكون هذا الاكتساب بأشكال مختلفة هي من الأعلى الى الأدنى كالتالي: السماع من الشيخ، أو العرض عليه، أي أن يقرأ عليه ثم ان يجيز الشيخ لشخص ما ان يروي مؤلفا أو مؤلفات له، أو لغيره مما يرويه هو.

لعل الطريقة المثالية الموثوقة للاكتساب هي السماع على الشيخ أو عنده عند عرض المؤلفات عليه، ومن ثم نيل اجازة منه برواية المسموع أو المعروف. توجد امثلة على وجود هذا الشكل المثالي في المغرب ولوائها قليلة جدا، اذ نراه عند احمد بن سليمان المتوفى سنة ٢٩١هـ، الذي صحب سحنون عشرين سنة واجاز له جميع كتبه^(١١٣). وكذلك فيما منحه الفقيه ابو بكر هبة الله بن محمد التميمي للاندلسي عبدالرحمن بن مروان الانصاري عند مروره بالمغرب سنة ٣٦٧هـ من اجازة له برواية المدونة عنه بعدما سمعها منه^(١١٤). ويبدو ان توفر الكتب وصعوبات الارتحال لسماعها أو الإقامة الطويلة لاستكمال هذا السماع خلقت اشكالا أخرى لمنح هذا الاجازة، كالاكتفاء بالسماع الجزئي الذي قد يكون قليلا أو كثيرا فالانصاري الاندلسي، الذي سلف ذكره، سمع جزءا من مؤلفات الفقيه القيرواني محمد بن ابي زيد فأجاز له رواية سائرهما. وحذا حذوه في ذلك الشيخ القيرواني مروان بن علي الاسدي القطان الذي أجاز لحاتم بن محمد الاندلسي رواية سائر مروياته بعدما سمع عليه جزءا من تفسيره للموطأ^(١١٥). ولا يخلو الأمر من منح البعض اجازة مروياتهم لاشخاص لم يروهم، مثل ابي عمران الفاسي الذي «تحققت له رئاسة العلم بالقيروان في الفقه والحديث والقراءات فأخذ عنه الناس من اقطار المغرب والاندلس واستجازوه من لم

يلقه». وقد آورد الفقيه عون بن يوسف المتوفى سنة ٢٣٩، ما يفيد ان ذلك مما رخص فيه مالك ضمن شروط، نقلا عن ابن وهب لحد تلامذة مالك المعتمدين لدى المغاربة والاندلسيين، وذلك عندما (اتاه رجل يكتبه وسأله ان يجيز له روايتها عنه، فقال له ابن وهب صححت وقابلت؟ قال: نعم فقال: اذهب فحدث بها فقد اجزتها لك. فانما قد حضرت مالكا وقد فعل مثل ذلك^(١٤١) لكن ما حدث لشرط السماع قبل منح الاجازة، حصل الآن لمقابلة الكتب، فقد سأل الخشني من رجال القرن الرابع، «ابا محمد بن حكيمون ان يجيزه كتبه فاسعفه بذلك، وبعد موته وصل الخشني الى حال الضبط فسأل ولده ان يسمح له بالاطلاع على كتب والده فأباحها له، وانتخب منها ما كان له فيه حاجة في ذلك الوقت^(١٤٢)». وكان منح الاجازة يتم خطيا في بعض الحالات على الاقل، اذ كتب ابن حكيمون الاجازة للخشني بخط يده.

اما من ناحية الثقة بالاجازة وحدها، كما هو الحال لدى شيخ في رواية ما يروى، فقد اختلف في مداها بين الفقهاء، والأغلب اعتبارهم لها، نقطة ضعف ان لم يرافقها سماع، اذ كان سحنون (يعني الأخذ عن عون بن يوسف قائلا، لم يسمع من ابن وهب وانما أخذ عنه اجازة)^(١٤٣). اما عيسى بن مسكين المتوفى سنة ٢٧٥هـ فكان يقول (الاجازة قوية، وهي رأس مال كبير)^(١٤٤). ورغبة في النزاهة وتحديد من يروي لسماعيه او قارئيه طريقة أخذه، كان عون بن يوسف يقول: حدثنا فلان عندما يروي ما أخذه سماعا، ويقول اخبرنا فلان عندما يروي ما تم له اجازة. وزاد البعض شكلا آخر للتحديد، كما هو حال الابياني الذي كان يسمع من يحيى بن عمر ثم يأتي لقمان بن يوسف الغساني فيفسر له ما أشكل عليه من سماعه ولما سأل يحيى عن كيفية رواية ذلك، أجابه بأن عليه أن يقول: حدثني يحيى بن عمر للرواية، وان يقول عند رواية التفسير (نياني بمعناها لقمان ابن يوسف) لكن عيسى بن مسكين لا يرى ضرورة للتحديد واعتبر من الجائز لمن أجاز أن يقول حدثني فلان وأخبرني فلان^(١٤٥).

تجاه الأمثلة الوفيرة التي نراها عن منح الاجازة نرى مثلا واحدا عن نزع اجازة، رغم توفرها في أعلى شرط لها وهو السماع، في عمل عبدالله بن ابي القاسم بن مسرور التجيبي المتوفى سنة ٣٤٦هـ، بكتابة وثيقة بنزعها يقول فيها «ليشهد من يتسمى في هذا الكتاب ان عبدالله بن مسرور اشهدهم: ان فلانا وفلانا كانوا يأخذون عنه من العلم فسألوا أن أجازهم ككتبي ففعلت فاشهدوا علي اني رجعت فيما رويوا عني، وعن اجازتي لهم ككتبي، لما ظهر فيهم من سوء حالهم، وكذا وكذا^(١٤٦)».

التنظير التربوي :

لا نعتز على نظرية تربوية متكاملة بالمغرب في هذه الفترة، ولكن يمكن القول بوجود نظرة عامة او منطلق أساسي يحكم موقف الناس والسلطة السياسية والهيئة المهيمنة في مجاله كطبقة الفقهاء او الشيوخ. مؤدى هذا المنطلق ان التعليم وسيلة لتكوين الانسان العارف بدينه الملتزم سلوكيا بأوامره ونواهيه، مع ترجمة الفرق المنشقة وخاصة الفاطميين للدين وطاعته على أنها طاعة للامام في الواقع. وقد يحكم هذا المنطلق بعض أو كل السمات المميزة، مثل الحرية النسبية لا المطلقة، وهي حرية تتجلى من كل مراحله. في المرحلة الأولية لا الزام فيه وهو مسؤولية الأب لا مسؤولية الجماعة، ولا الامام. وقد احتج القابسي لذلك بسيرة الأئمة في صدر الاسلام الذين نظروا في جميع أمور المسلمين بما يصلحهم في الخاصة والعامة فأقاموا لحفظها اشخاصا جعلوا لهم نصيبا من الله عز وجل، مثل القاضي لاقامة الأحكام والمؤذن وصاحب الصلاة، لكنه لم يبلغنا ان أحدا منهم اقام معلمين يعلمون للناس اولادهم، فربما (رأوا انه شيء مما يخص امره كل انسان في نفسه، اذ كان ما يعلمه المرء لولده فهو من صلاح نفسه المختص به، فابقوه عملا من عمل الالاء). واذا كانت الجماعة غير ملزمة بتعليم الصبية فانها لا تلزم الأب على ارسال ابنه للكتاب، وانما ينبغي حضه وحثه على ذلك^(١٢٢) لأن دين الطفل من دين أبيه وتعليمه القرآن يؤكد له معرفة الدين، وكذلك اعتبروا ذلك مصدر ثواب كبير. وقد قال رجل لابن سحنون (اني اتولى العمل بنفسي ولا اشغله (أي ولده) عما هو فيه (التعلم)، فقال له: اعلمت ان اجرک في ذلك اعظم من الحج والرباط والجهاد)^(١٢٣) ولا يحد من حرية هذا التعليم قيد سوى الأحكام الشرعية سواء في الاصول أو الفروع، أي الأحكام التي صدرت عن الأئمة كمالك عند المالكيين، فيما يتعلق منها بالاجور أو التأديب، وحكمها على العادات الجارية في الكتابات بالقبول أو الرفض، كما هو الحال في قبول الهدايا وصرف الصبية من المكتب في الأعياد غير الاسلامية. وتلمح الحرية على نطاق أوسع في مرحلة ما بعد الكتاب يدرس الشيخ ما يشاء في أي وقت أراد، وكذلك طلبة العلم، باستثناء ما جرى عند الفاطميين فكل شيء يدرس من عند الامام، وليس لطالب العلم حق بأخذ ما ليس في حده من العلوم وهو الحد الذي يعود تعيينه للامام ايضا. وقد عبر المعز عن ذلك بقوله: «ولكن الله منحنا من ذلك ما منحناه واعطانا منه ما اعطيناه، وجعل لنا أن نعطي من ذلك من رأينا أن نعطي ما رأيناه، ونمسك عن رأينا الامساك عنه»^(١٢٤). أما في دولة الأغلبة السنية فوجدت بعض القيود التي لم تفرضها الدولة وانما الهيئة المشرفة من الفقهاء، سواء كانوا احنافا ام مالكيين. ويكون دور الدولة غير مباشر ومن خلال وضعها لعقلاء من هذا المذهب أو ذاك في منصب القضاء، أي في الموقع الذي يمكن من الاشراف

والتوجيه. واتخذ التدخل شكلا سلبيا بمنع الشيوخ من اتجاه ما من نشر علمهم، باعتبار انه مخالف للدين، كما ان لدينا مثلا واحدا عن اتخاذه شكل الايجاب أو الفرض، وذلك عندما فرض القاضي المالكي عبدالله بن احمد بن طالب، من رجال أواخر القرن الثالث للهجرة، على الصيارفة ان يقرأوا على الشيخ احمد بن سليمان الصواف (كتاب الصرف) وفق المذهب المالكي قبل ان يتعاملوا بالصرف مع أحد^(١٥٨).

من ناحية أخرى لم تخل بعض التوجيهات المقدمة للمعلمين من افكار تربوية قائمة على معطيات نفسية، وان اختلطت في بعض الأحيان مع أحكام شرعية. منها مراعاة الفروق الفردية في التأديب، وتنويع وسائله من مديح وتعنيف وضرب وفقا لذلك، فقد كان سحنون يقول لمعلم ولده (لا تؤدبه الا بالكلام الطيب والمدح، فليس هو ممن يؤدي بالتعنيف والضرب)^(١٥٩) وتصل هذه المراعاة الى التمييز في الدرجة ضمن العقوبة نفسها كما هو الحال في أحكام القابسي للجلد والتي أتينا على ذكرها. ومما يدخل في هذا الباب ايضا تحكم المعلم في سلوكه بما يفيد في تأديب أو تربية الصبية. فالتأديب مثلا يجب ان يكون للردع ويضرب المعلم التلميذ لمصلحته لاشفاء لغضبه أو راحة من غيظه^(١٦٠) ويرى القابسي ان بامكان الوضع الذي يتخذه المعلم تجاه الصبية ان يقوم بمهام تأديبية تغنيه عن اللجوء للتعنيف او الضرب. منها ان يحفظ هيئته بألفائه حاجزا بينه وبينهم لذلك (لا ينبغي له ان يتبسط اليهم تبسط الاستئناس في غير تقبض موحش في بعض الأحيان ولا يضاحك احدا منهم على حال ولا يبتسم في وجهه وان ارضاه وارجاه على ما يجب ولكنه لا يغضب عليه فيوحشه ان كان محسنا) لكن هذا الترفع لا يعني ان يكون المعلم عبوسا بل عليه ان يكون رفيقا فالعبوس يفقده وسيلة من وسائل التأديب (فكونه عبوسا ابدا يجعل الصبية تستأنس بها فيجترونها عليه. ولكن اذا استعملها عند استئصالهم التأديب، صارت دلالة على وقوع التأديب بهم فلم يأنسوا اليها، فيكون فيها اذا استعملت تأديب لهم في بعض الأحيان دون الضرب)^(١٦١). وتجلت في مواقف البعض نظرة عطف نحو بعض الميول الفطرية للصبية كاللعب، وان لم ترتق تلك النظرة لاستثماره في التعليم، فقد سأل ابو القاسم عبدالله بن محمد من رجال القرن الثالث، (ما حال صبيانكم في الكتاب. قلت له ولع كثير باللعب. فقال: ان لم يكونوا كذلك فعلق عليهم التماثم. يريد انه لا يكسر الأطفال عن اللعب الا المرض)^(١٦٢).

هوامش وتعليقات :

- (١) القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب للدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك، تحقيق الدكتور احمد باكير محمود، مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٨، ج (٣-٤)، ص ٤٩٨.
- (٢) محمد بن سحنون، كتاب اداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبدالوهاب، تونس ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص ١٣٠.
- (٣) ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج-س كولان وا. ليفي بروفنسال، دار الثقافة - بيروت، ج ١، ص ١٢٦.
- (٤) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٢-١، ص ٦٢٦-٥٨٥. ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق الدكتور محمد الأحمدى أبو النور، مكتبة دار التراث - القاهرة، ج ٢، ص ٣٧-٣٠.
- (٥) ابن الغرضي (عبدالله بن محمد يوسف الأزدي) تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس، عني بنشره عزت العطار الحسيني، القاهرة ١٩٥٤، ترجمة ٣٩٥.
- (٦) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤-٣، ص ١١٨-١٠٤. ابن فرحون، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٧٣-١٦٩.
- (٧) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤-٣، ص ٦١٩-٦١٧. ابن فرحون، مصدر سابق ج ٢، ص ١٠٢-١٠١.
- (٨) سحنون بن سعيد، مدونة سحنون، مطبعة السعادة مصر ١٣٣٣ مع ٢٤ ص ٤٦٩-٤٦١.
- (٩) محمد بن سحنون، مصدر سابق، ص ١٣٦.
- (١٠) القابسي (أبو الحسن علي بن محمد بن خلف) الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين. تحقيق ونشر الدكتور احمد فؤاد الأهواني في كتاب (التعليم في رأي القابسي)، القاهرة ١٩٤٥، ص ٢٩٨.
- (١١) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤-٣، ص ٥١٥.
- (١٢) الدرجيني (الشيخ أبو العباس احمد بن سعيد) كتاب طبقات المشائخ بالمغرب تحقيق ابراهيم طلايبي، البليدة ١٩٧٤، ص ٣٩٩.
- (١٣) القابسي، مصدر سابق، ص ٢٩٩.
- (١٤) المرجع نفسه، ص ٣٠١.
- (١٥) ابن سحنون، مصدر سابق، ص ١٠٨-١٠٧ و ١٢٦-١٢٧ القابسي، مصدر سابق ص ٢٩٩-٢٩٨.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.
- (١٧) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤-٣، ص ٥١٦.
- (١٨) القابسي، مصدر سابق، ص ٢٩١.

(١٩) يرد اسم هذا العيد في رسالة القايسي المطبوعة، مصدر سابق، ص ٣٠١، بشككين الانبداس وإينداس، ويعتبره مرادفاً لعيد الغطاس بمصر الذي تحتفل به الكنائس المسيحية في اليوم السادس من كانون الثاني، فأننا نرجح أن يكون الشكل الأخير هو الأقرب للفظ العربي المحرف لاسم العيد في اللاتينية Epiphania.

(٢٠) الونشريسي (أحمد بن يحيى) المعيار للمغرب والجامع للمغرب عن قتلاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالملكة المغربية. ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ج٨، ص ١٥٢.

(٢١) القايسي، مصدر سابق، ٢٨٨.

(٢٢) ابن سحنون، مصدر سابق، ص ٩٦-٩٧.

(٢٣) القايسي، مصدر سابق، ص ٢٩٠-٢٩١.

(٢٤) المالكي (أبو بكر عبدالله بن أبي عبدالله) رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم وعبادهم ونسألكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، قام على نشره حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١، ج ١، ص ١٤٦.

(٢٥) القايسي، مصدر سابق، ص ٢٩٦-٢٩٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٢٨) ابن سحنون، مصدر سابق، ص ١٠٩-١١٣.

(٢٩) للمالكي، مصدر سابق، ص ٣٣٩-٣٤٠.

(٣٠) ابن سحنون، مصدر سابق، ص ٨٨-٩٣ القايسي، مصدر سابق، ص ٢٨٧.

(٣١) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣١٧ و ٢٤٣.

(٣٢) أبو الربيع (سليمان بن عبدالسلام الوسياني) سير مشايخ المغرب تحقيق وتعليق اسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٥. الدرجيني، مصدر سابق، ص ٣٦٩-٣٧٠.

(٣٣) ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن علي النصيبي) منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ١٢٣.

(٣٤) سحنون بن سعيد، مصدر سابق، ج ٥، ص ٤٨.

(٣٥) القايسي، مصدر سابق، ص ٢٩٦.

(٣٦) للمصدر نفسه، ص ٢٩٢ و ٢٩٤-٢٩٥ ابن سحنون، مصدر سابق، ص ٩٧ و ٩٨-١٠١.

(٣٧) ابن حوقل، مصدر سابق، ص ١٢١.

(١٣٨) الخشني، مصدر سابق، ص ١٨٠.

(٣٩) القاضي التعمان بن محمد، رسالة افتتاح الدعوة، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة ببيروت، ص ٦٥ و ٦٤.

- (٤٠) ابن عذاري، مصدر سابق، ص ١٢٧-١٢٨.
- (٤١) ابن حوقل، مصدر سابق، ص ١٢٣.
- (٤٢) ابن عذاري، مصدر سابق، ص ١٩٣ و ٢٥٨-٢٥٧ و ٢٦٠.
- (٤٣) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤-٣، ص ٥١٦.
- (٤٤) المالكي، مصدر سابق، ص ٢٧٦.
- (٤٥) ابن حوقل، مصدر سابق، ص ١١٤ و ١٢٠.
- (٤٦) الحميري (محمد عبدالله بن عبدالمعزم)، الروض للعطار في خبر الأقطار، تحقيق احسان عباس، مكتبة لبنان - بيروت ١٩٧٥، مادة (قفصة).
- (٤٧) ابو العرب (محمد بن احمد بن نعيم القيرواني التميمي)، طبقات علماء افريقية وتونس، تقديم وتحقيق، علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الدار التونسية للنشر ١٩٦٨ ص ٢٢٤.
- (٤٨) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤-٣، ص ٣٣٨.
- (٤٩) المصدر نفسه، ج ٤-٣، ص ٣٤٦.
- (٥٠) المصدر نفسه، ج ٤-٣، ص ٧٠٦-٧٠٥.
- (٥١) المصدر نفسه، ج ٢-١، ص ٦٢١.
- (٥٢) الخشن، مصدر سابق، ص ٢٠١-٢٠٢.
- (٥٣) المالكي، مصدر سابق، ص ٢٥٧.
- (٥٤) القاضي عياض، مصدر سابق، ص ٦١١.
- (٥٥) الخشن، مصدر سابق، ص ٢٨٧.
- (٥٦) الداعي ادريس (عماد الدين اقرشي) عيون الأخبار وفنون الآثار، الجزء الخامس، اعده للنشر الدكتور فرحات الدشرابي. تونس ١٩٧٩، ص ٣٠.
- (٥٧) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤-٣، ص ٣٠٩-٣١٠.
- (٥٨) المصدر نفسه، ج ٤-٣، ص ٥١٦.
- (٥٩) ابن عذاري، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٧٣-٢٧٤.
- (٦٠) D- Sourdel, E./2 Art. Bayt al-Hikma
- (٦١) ابن ابي اصيبعة (موفق الدين ابو العباس احمد بن القاسم بن خليفة السعدي). عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٤٧٨.
- (٦٢) الربيعي (ابو بكر محمد بن الحسن) طبقات النحويين واللغويين، تحقيق ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف، ١٩٧٣، ص ٢٤١.
- (٦٣) ابن الأبار (محمد بن عبدالله القضاعي) التكملة لكتاب الصلة، عني بنشره عزت العطار

الحسيني، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م - ترجمة ٤٥٤.

(٦٤) ابن أبي اصيبعة، مصدر سابق، ٤٨٢-٤٧٩.

(٦٥) ابن بشكوال (ابو القاسم خلف بن عبد الملك) كتاب الصلة، عني. بنشره عزت العطار الحسيني. القاهرة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ترجمة ١٣٣٧.

(٦٦) الزبيدي، مصدر سابق، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٦٧) الخشنى، مصدر سابق، ص ١٧٤ و ٢٥٥.

(٦٨) المالكي، مصدر سابق، ج ٤-٣ و ص ٤٧٠-٤٧١.

(٦٩) الحميدي (محمد بن فتوح بن فتوح بن عبدالله)، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس تحقيق محمد بن تاويث الطنجي، ٣٧١. ترجمة ٦٢٨. ابن القرضي، مصدر سابق ترجمة ١١٠٤.

(٧٠) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤-٣، ص ٧٤-٧٢ ابن فرحون، مصدر سابق، ج ٢ ص ١٦٦-١٦٧.

(٧١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٦.

(٧٢) الدباغ (عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله الانصاري) معالم الايمان في معرفة أهل القيروان. مذيّل بافادات القاسم بن عيسى بن ناجي التتوخي القيرواني المطبعة الرسمية العربية - ١٣٢٠. ج ٣، ص ١٣٨-١٣٩. ابن فرحون، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٢٧-٤٣٠.

(٧٣) ابن خلدون (عبدالرحمن بن محمد)، مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت. ص ٤٥٠. القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤-٣، ص ٧٠٨-٧٠٩ ابن فرحون، مصدر سابق ج ٢، ص ٣٤٩-٣٥١.

(٧٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٠٨.

(٧٥) المالكي، مصدر سابق ص ٣٩٩، الخشنى، مصدر سابق، ص ٢٥٥، ابن بشكوال، مصدر سابق، ترجمة ٣٥٤.

(٧٦) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٢-١، ص ٥٩٥.

(٧٧) الزبيدي، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

(٧٨) المالكي، مصدر سابق، ص ٣٦١.

(٧٩) الدباغ، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٢٦، الخشنى، مصدر سابق، ص ٢٣٠. المالكي مصدر سابق، ص ٣٩٩.

(٨٠) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤-٣، ص ١٢٠-١٢١.

(٨١) المصدر نفسه، ج ٤-٣، ص ٢٦١-٢٦٢ و ٣٤٨-٣٤٧.

(٨٢) المقرئ (شهاب الدين أحمد بن محمد)، ازهار الرياض في أخبار عياض، مطبعة فضالة، المحمدية ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ج ٣، ص ٢٢.

- (٨٣) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٤٨-٣٤٧.
- (٨٤) المالكي، مصدر سابق، ص ٢٥٤-٢٥٥.
- (٨٥) اللدباغ، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٢٦-٢٢٥ ابن فرحون، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٢.
- (٨٦) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤، ص ٧٠١-٧٠٠.
- (٨٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥٥.
- (٨٨) الزبيدي، مصدر سابق، ص ٢٣٦.
- (٨٩) الخشن، مصدر سابق، ص ٢٤٦.
- (٩٠) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣١٢ و ٥١٩ و ٢٢٧.
- (٩١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٢٧ و ٧٠٦-٧٠٥ و ٧٠٢.
- (٩٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥١٩.
- (٩٣) المالكي، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٨٥-١٨٤ و ٢٦٧.
- (٩٤) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٣٥.
- (٩٥) المالكي، مصدر سابق، ص ٣٧٦.
- (٩٦) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٠٠ و ٢٤٣ و ٢٦٢-٢٦١.
- (٩٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٣٥.
- (٩٨) ابن بشكوال، مصدر سابق، ترجمة ١٣٣٧ و ١٣٩٠.
- (٩٩) ابن عذارى، مصدر سابق، ج ١، ص ١٨٠.
- (١٠٠) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٩١-٥٩٠، ج ٤، ص ٢١٣.
- (١٠١) ابن فرحون، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٠١.
- (١٠٢) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦٢٣.
- (١٠٣) الباروني (سليمان بن الشيخ عبدالله الباروني النفوسي)، كتاب الازهار الرياضية في أئمة وملوك الاباضية، القسم الثاني، ص ٩٨.
- (١٠٤) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٦٧-٦٦ و ٧٧ و ٨٣.
- (١٠٥) المضيري (سالم بن حمد الحارثي العماني الاباضي)، العقود الفضية في اصول الاباضية، دار اليقظة، ص ١٥٣-١٥٤.
- (١٠٦) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٣٥٢.
- (١٠٧) المصدر نفسه، ص ٤١١.
- (١٠٨) ابو الربيع، مصدر سابق.

- (١١٠) الدرجيني، مصدر سابق، ص ١٣٥ و ١٤٥-١٤٦ و ١٥٤.
- (١١١) المصدر نفسه، ص ١٦٨.
- (١١٢) ابو الربيع، مصدر سابق، ص ٤٤.
- (١١٣) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٣٦٤.
- (١١٤) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
- (١١٥) ابو زكريا (يحيى بن ابي بكر) كتاب سير الأئمة وآخبارهم، تحقيق وتعليق اسماعيل العربي، المكتبة الوطنية، الجزائر ١٩٧٩، ص ١٧٣.
- (١١٦) الدرجيني، مصدر سابق، ص ١٦٧.
- (١١٧) المصدر نفسه، ص ١٧١-١٨٣.
- (١١٨) ابو الربيع، مصدر سابق، ص ١٢٨.
- (١١٩) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٤٣.
- (١٢٠) ابو زكريا، مصدر سابق، ص ١٨٤.
- (١٢١) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٣٩٧.
- (١٢٢) ابو زكريا، مصدر سابق، ص ١٨٥-١٨٦.
- (١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢-١٧٥.
- (١٢٤) ابو الربيع، مصدر سابق، ص ٦٦-٦٧.
- (١٢٥) الدرجيني، مصدر سابق، ص ١١٧-٤١٨.
- (١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩٢-١٩٥.
- (١٢٧) القاضي النعمان بن محمد، كتاب المجالس والمسايرات، تحقيق: الحبيب القفي - ابراهيم شيوخ، محمد اليعلاوي، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية - ١٩٧٨ - ص ١١٦.
- (١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٢ و ٢٦٥-٢٦٧.
- (١٢٩) ابو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م، ص ١٧.
- (١٣٠) المجالس، مصدر سابق، ص ٣٠٣.
- (١٣١) المصدر نفسه، ص ١٣٥، ١١٧، ١١٨.
- (١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ و ٣٨٧.
- (١٣٣) الداعي ادريس (عماد الدين القرشي) عيون الأخبار وفنون الآثار (الجزء الخامس) اعده للنشر الدكتور فرحات الدشراوي، ١٩٧٩، ص ٢٢-٢٣.

- (١٣٤) أبو حامد الفزالي، مصدر سابق، ص ١٨-٣٢.
- (١٣٥) الدباغ، مصدر سابق، ج ٣، ص ٧٩، ابن فرحون، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٦٢-٣٦٣ و ج ٢، ص ٣٤٣.
- (١٣٦) المالكي، مصدر سابق، ص ٣٩٩. الدباغ، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٥٩. و ج ١، ص ٣٢-٣١.
- (١٣٧) المالكي، مصدر سابق، ص ٣٥٢ و ١٥١-١٥٠ و ٢٩٨.
- (١٣٨) الخشن، مصدر سابق، ص ٢٧٥-٢٥٨. الزبيدي، مصدر سابق، ص ٢٣٩-٢٤٠.
- ابن عذاري، ج ١، ص ٢٨٢-٢٨٣.
- (١٣٩) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٥٩-٦٢.
- (١٤٠) عارف تامر، القرامطة، ص ٨٩-٧٩.
- (١٤١) المجالس، مصدر سابق، ص ١١٦-١١٧.
- (١٤٢) البكري (أبو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز) المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، تحقيق دي سلان، الجزائر ١٨٥٧، ص ٣٦.
- (١٤٣) المالكي، مصدر سابق، ص ٣٢٥ و ٣٣٥.
- (١٤٤) الخشن، مصدر سابق، ص ٢٣٤. القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣-٤، ص ٣٢٤-٣٢٥.
- (١٤٥) ابن فرحون، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٠٨.
- (١٤٦) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣-٤، ص ٤٢٣.
- (١٤٧) ابن بشكوال، مصدر سابق، ترجمة ٦٩٤.
- (١٤٨) المصدر نفسه، ترجمة ١٣٤٩.
- (١٤٩) المالكي، مصدر سابق، ص ٢٩٩.
- (١٥٠) الخشن، مصدر سابق، ص ٢١٨.
- (١٥١) أبو العرب، مصدر سابق، ص ١٨٩. القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٢-١، ص ٦٢٨.
- (١٥٢) ابن خير (محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الاشيلي) فهرسة ما رواه عن شيوخه تحقيق فرنستكه قدرة زبدین وتلميذه خلیان ریاره طرغوه، طبعة جديدة منقحة عن الاصل المطبوع في مطبعة بصرقسطة ١٨٩٣، ١٨٨٢/١٩٦٣م.
- (١٥٣) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣-٤، ص ٣١٤.
- (١٥٤) المصدر نفسه، ج ٣-٤، ص ٣٤٣-٣٤٢.
- (١٥٥) القابسي، مصدر سابق، ص ٢٦٩-٢٦٨.
- (١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.
- (١٥٧) المجالس، مصدر سابق، ص ٥١١-٥١٣.

- (١٥٨) المالكى، مصدر سابق، ص ٤٠٨.
- (١٥٩) القاضى عياض، مصدر سابق، ص ١٠٥.
- (١٦٠) ابن سحنون، مصدر سابق، ص ٨٨.
- (١٦١) القابسي، مصدر سابق، ص ٢٨٥.
- (١٦٢) القاضى عياض، مصدر سابق، ص ١٢٧.

المصادر والمراجع :

- ابن الأبار (ابو عبدالله محمد بن عبدالرحمن القاضي): التكملة لكتاب الصلة .
نشره عزت العطار الحسيني: القاهرة (١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م).
ابن بشكوال (ابو القاسم خلف بن عبدالمالك): الصلة في تاريخ أئمة الاندلس .
نشره عزت العطار الحسيني، القاهرة (١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م).
ابن حوقل (ابو القاسم بن علي الموصلي): صورة الأرض - مكتبة الحياة - بيروت .
ابن خلدون (عبدالرحمن بن خلدون): مقدمة ابن خلدون . مؤسسة الأعلمي - بيروت .
ابن خير (ابو بكر محمد بن خير الأموي): فهرسة مارواه عن شيوخه .
مؤسسة الخانجي، القاهرة (١٩٦٣).
ابن عذارى المراكشي: البيان المقرب في أخبار الاندلس والمغرب. تحقيق ج.س. كولان .
وا. ليفي بروفنسال. دار الثقافة - بيروت .
ابن الغرضي (ابو الوليد محمد بن يوسف الأزدي): تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس .
نشره عزت العطار الحسيني، القاهرة (١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م).
ابن فرحون المالكي: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. تحقيق الدكتور محمد
الأحمدي ابو النور . مكتبة دار التراث - القاهرة .
ابو حامد الغزالي: فضائح الباطنية. تحقيق عبدالرحمن بدوي. القاهرة (١٣٨٣-١٩٦٤).
ابو الربيع الوساني: سير مشايخ المغرب. تحقيق اسماعيل العربي. ديوان المطبوعات
الجامعية - الجزائر .
ابو زكريا (يحيى بن ابي بكر): كتاب سير الأئمة وأخبارهم. تحقيق اسماعيل العربي .
المكتبة الوطنية - الجزائر ١٩٧٩ .
ابو العرب (محمد بن احمد بن نعيم القيرواني): طبقات علماء افريقية وتونس .
تحقيق: علي الشابي - نعيم حسن اليافي. الدار التونسية للنشر (١٩٦٨).
الباروني (سليمان بن عبدالله الباروني النفوسي): الأزهار الرياضية في أئمة وملوك
الاباضية .
البكري (ابو عبيد): المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب. تحقيق دي. سلان .
الجزائر (١٨٥٧).
الحميدي (ابو عبدالله محمد بن فتوح الحميدي): جذوة المقتبس في ولاة الاندلس .
تحقيق محمد بن تاويت الطنجي. مكتبة الثقافة الاسلامية - القاهرة (١٣٧١).
الحميري (محمد بن عبدالله بن عبدالنعم): الروض المعطار في خبر الاقطار، تحقيق
احسان عباس، بيروت .

الخشني (ابو عبدالله محمد بن حارث بن أسد الخشني): قضاة قرطبة وعلماء افريقية نشره عزت العطار الحسيني، القاهرة (١٣٧٢)

الداعي ادريس: عيون الأخبار وفنون الآثار، الجزء الخامس. أعده للنشر فرحات الدشراوي بعنوان: تاريخ الدولة الفاطمية بالمغرب. تونس (١٩٧٩).

سالم بن حمد الحارثي الاباضي: العقود الفضية في أصول الاباضية، دار اليقظة - دمشق سحنون (عبدالسلام بن سعيد): المدونة.

الدباغ (ابو زيد عبدالرحمن بن محمد الانتصاري الاسيدي): معالم الايمان في معرفة أهل القيروان، علق عليه ابو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي.

الدرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب، تحقق ابراهيم طلاي.

القابسي (علي بن محمد بن خلف): الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين. تحقيق الدكتور احمد فؤاد الأهواني: ملحقة بكتابه (التعليم في رأي القابسي). القاهرة ١٩٤٥.

المالكي (ابو بكر عبدالله بن ابي عبدالله المالكي): رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية. نشره حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة (١٩٥١).

محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبدالوهاب، مراجعة وتعليق محمد العروسي المطوي، تونس ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

المقدسي المعروف بالبشاري: احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن ١٩٠٦.

المقري (شهاب الدين احمد بن محمد المقري): ازهار الرياض في اخبار عياض، صندوق احياء التراث الاسلامي - الرباط.

النعمان بن محمد: رسالة افتتاح الدعوة، تحقيق وداد القاضي - دار الثقافة - بيروت.

كتاب المجالس والمسائر، تحقيق الحبيب القفي - ابراهيم شيوخ - محمد اليعلاوي المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية (١٩٧٨).

الونشريسي (ابو العباس احمد بن يحيى الونشريسي): المعيار المغرب عن فتاوى أهل افريقية والاندلس والمغرب، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية للمملكة المغربية، الرباط ١٤٤٠هـ - ١٩٨١م.

T. Lewiky, E.I², Art. Halka.

D. Sourdel, E.I², Art. Bayt al-Hikma.

البحث الرابع :

المصارف المركزية في إطار العمل الاسلامي

الدكتور محمد نجاة الله صديقي

المصارف المركزية في اطار العمل الاسلامي

الدكتور محمد نجاة الله صديقي

المقدمة:

يناقش هذا البحث ^(١) دور المصرف المركزي في الاقتصاد الاسلامي. فهناك حاجة للمصارف المركزية من أجل مراقبة عرض النقد والائتمان ومن أجل تنظيم السوق المالي. ويذكر أن إعادة تنظيم الأسواق المالية على أساس المشاركة في الأرباح وتوقف أو زوال الاقتصاد القائم على أساس المديونية سوف يؤدي إلى تغيير أدوات السياسة النقدية. فتدرس وظائف المصرف المركزي عندها في سياق الأهداف المرسومة في سياسته مما يؤدي الى الاستنتاج بإمكانية تنفيذ هذه الأهداف بكفاءة أدوات تنفيذ سياسة المصرف المركزي المتاحة في النظام الاسلامي. وقد أشرنا إلى ملاحظات مختصرة مستمدة من تجربة المصارف المركزية في كل من ايران والباكستان بعد الغاء نظام الفائدة في تلك الدولتين. وطالما أن معظم الدول الاسلامية التي جرى فيها إعادة تنظيم المصارف على الأساس الاسلامي تنتمي على الأرجح إلى مجموعة الدول النامية فقد تم بذل عناية خاصة بدور السياسة النقدية في تطوير الاقتصاد.

في النهاية يناقش البحث بعض المسائل الهامة في محيط المصارف المركزية الاسلامية مثل درجة النقد المثل وقاعدة الذهب ورسوم سك الذهب والفضة ومشاكل الاريالك الناشئة عن المديونية المحلية والأجنبية.

قمنا بالاشارة المتكررة للمطبوعات الحديثة الخاصة بالموضوع الا اننا لم نحاول أن نسوغ ما اتخذ من مواقف حيال ما تنطوي عليه المسألة من قضايا شرعية. حيث أن الأخيرة لا تفحصها حقها مجرد دراسة مختصرة. وعلى العموم، فقد أدرجنا هنا أسماء المراجع لأولئك الذين يرغبون بالاستفادة من المصادر الأصلية.

التوسط المالي:

يوجد في أي اقتصاد وحدات فائضة، وعلى الأغلب أهالى لديها من الأموال أكثر مما تحتاج لمواجهة نفقاتها الجارية، كذلك أيضا توجد وحدات عجز، تكون على الأغلب مؤسسات أعمال، تحتاج الى الانفاق أكثر مما يتوفر لديها. فضمن الشروط والأحكام المقبولة لكلا الطرفين، يتم انتقال النقد من وحدات الفائض الى وحدات العجز لتحقيق

منفعة الطرفين. وقد تم هذا الانتقال تاريخيا اما على شكل قروض قائمة على أساس الفائدة، أو على المشاركة في الأرباح. وبما أن الاسلام قد حظر التعامل بالفائدة، فقد ترك هذا المجال لاسلوب المشاركة في الأرباح ليكون القاعدة الرئيسية لانتقال النقد من وحدات الفائض «التي هي على الأغلب أهالي لديها مدخرات» إلى وحدات العجز «التي هي على الأغلب مؤسسات تبحث عن أموال للاستثمار»^(١).

فعندما يتعامل مالك الأموال بشكل مباشر مع محتاج الأموال، تكون هذه حالة «علاقة مالية مباشرة» ويأخذ فيها مالك الاموال على عاتقه مخاطر اختياره لهذا الشريك وكل ما يرافق هذه المسألة. ولا يتبدل هذا الوضع بشكل جوهري حتى عندما يقوم بهذه العلاقة المالية المباشرة عن طريق وكيل أو يستأنس برأي وسيط، يدفع له في المقابل رسم أو عمولة. ويصدق القول أيضا عندما يقوم بشراء أسهم حديثة الصدور في شركة مساهمة.

يعاني الاستثمار المباشر من بعض المعوقات الجلية وغير المتباينة مع مساوئ المقايضة. فمبالغ الأموال المعروضة والمطلوبة أو المدة التي يكون مورد الممول جاهزا للتنازل عن حيازة النقد خلالها ومدة الاحتفاظ بالأموال لدى محتاجها قد لا تتفقان. فاذا ما تمت المواءمة في هذه، تكون درجة المخاطرة التي يوافق الممول على قبولها متباينة مع المخاطر التي يرغب محتاج النقد بتحملها في نظام المشاركة في الأرباح. قد ينطوي الاستثمار المباشر على أضرار تكون بالنسبة للمدخرين، وخصوصا صغار المدخرين، أكبر من تلك، بالنسبة لأصحاب الأعمال فتستطيع مؤسسات الأعمال جمع الأموال من عدد كبير من الممولين لتغطي ما يتم سحبه من أموال مقترضة بالأموال الجديدة. غير أنه لا يتوفر للأهالي عادة الوقت والخبرة والأموال الكافية لتوزيع المخاطر عن طريق التعاقد مع عدة باحثين عن الأموال (أو حتى شراء محفظة أسهم مختارة بحرص وعناية).

أدى هذا الوضع الى انبثاق الوساطة المالية ومزاولة الاستثمار غير المباشر حيث لا تكون العلاقة أو التعامل فيما بين وحدات الفائض ووحدات العجز مباشرة. وبدلا عن ذلك، هنالك وسيط يجذب الأموال من وحدات الفائض ليس بهدف توظيفها في مشاريع الانتاج بل لغايات توريدها لوحدة العجز. هؤلاء الوسطاء يتعاملون مع أعداد ضخمة من وحدات الفائض، وبذلك يستطيعون مواءمة أحكام وشروط العقود التي يتعاملون بها بما يتفق وحجم كل مبلغ على حدة، الفترة الزمنية ودرجات المخاطر المقبولة لدى مجموعات المدخرين المختلفة. وبإمكانهم اجتذاب أرصدة ضخمة وإعادة اقراضها الى محتاجي الأموال على اختلاف متطلباتهم من حيث حجم المبالغ وحدود المدة، كما يمكنهم توزيع المخاطر عن طريق تنويع محافظ استثماراتهم علاوة على قدرتهم على حشد الخبرات الضرورية بطريق

التأكيد على أرباحية المشاريع التي تجتذب الأموال إليها (أو متانة الموقف المالي للمقترض في حالة الاستثمار بطريق الاقتراض). إن خدمات هؤلاء الوسطاء على درجة من الأهمية أيضا بالنسبة إلى الباحثين عن الأموال حيث تخفض من نفقات البحث عن تمويل وتزيل المصاعب المتعلقة بالتعامل مع أعداد كبيرة من الممولين.

يقيد الاستثمار المباشر المستوى العام للنشاط الاقتصادي بطريق تخفيض حجوم وتوزيع تحويلات الأموال، ذلك بالقياس لما يمكن للاستثمار غير المباشر من تحقيقه بصرف النظر عن الأساس الذي تم التحويل بموجبه سواء كان هذا الأساس هو الفائدة أو المشاركة في الأرباح. استطاع الاستثمار المباشر أن يخدم احتياجات المجتمع الانساني لعهد قريب حيث ظهرت المصارف التجارية إلى حيز الوجود متخذة شكل الوسيط المالي الرئيسي. ولعهد قريب، وغالبا خلال القرن الحالي، دخل هذه الصورة عدد من الوسطاء الماليين الآخرين بحيث أصبح الاستثمار غير المباشر في الاقتصاد الحديث هو القاعدة وليس الاستثناء.

أما في العالم الاسلامي حيث يشكل اسلوب المشاركة في الأرباح القاعدة الوحيدة في التحويلات المالية الهادفة لجني الأرباح، فإن وجود قدر من الاستثمار غير المباشر يمكن اثباته ببحث حالات دخول الشريك بالجهد والعمل (في عقود المشاركة في الأرباح) في عقود شبيهة مع طرف ثالث «المضارب - يضارب». مثل هذه التطبيقات وجدت منذ بدايات التشريع⁽⁴⁾.

لا يوجد بين أيدينا لغاية الآن أي دليل مهما كان على وجود وسيط مالي متخصص. فقد اتجهت النشاطات الرئيسية للمشاركين بالجهد في عقود المضاربة نحو توفير أموال المضاربة للفرقاء الآخرين على أساس المضاربة. غير أنه لا يمكن إلغاء افتراض وجود الوسيط دون بحث واستقصاء كافيين. وعلى كل حال، فقد كان العالم الاسلامي خلال العقود القليلة المنصرمة يعيش في حالة جمود في حين كانت مراكز الأنشطة الاقتصادية والمالية منتشرة في الغرب الذي كان قد تقبل الفوائد بأثر نشوء الرأسمالية.

يمكن تأريخ قبول الغرب المسيحي رسميا بالفوائد بعام 1804م عندما أعلنت مدونات نابليون القانونية، فقبل هذا التاريخ، يمكن اثبات وجود بعض البراهين على توفر الودائع المصرفية القائمة على أساس المشاركة في الأرباح⁽⁴⁾. غير أن انبثاق التمويل غير المباشر بشكل كبير والتكاثر والتضخم الماليين قد سيطر عليه تماما الاقتراض والاقتراض بالفوائد، في حين أن المؤسسات المالية العاملة بأسلوب المشاركة في الأرباح قد ظهرت الى حيز الوجود في أوقات قريبيقجداً. على أية حال، هنالك حجم لا بأس فيه من المطبوعات التي تتناول المصارف التجارية القائمة على غير أساس الفائدة والتي تظهر بجلاء جدوى

الوساطة المالية على أساس المشاركة في الأرباح^(١)، علاوة على أن هنالك من يقول بأن المشاركة في الأرباح كأسلوب في الوساطة المالية هو أكثر فعالية من أسلوب الفوائد^(٢).

التطبيق الحديث للمصارف الاسلامية:

لقد تطورت نظرية المصارف الاسلامية بالشكل الذي تطورت به - خلال حقبة الخمسينات والستينات من هذا القرن -، المصارف، بشكل أساسي، كوسطاء ماليين، يفترض أن يتم تأسيسها على شكل شركات مساهمة تقبل ودائع الطلب علاوة على الودائع في الحسابات الاستثمارية التي يقصد منها الاستثمار لغايات الحصول على الأرباح التي يعاد توزيعها بين المودعين من جهة والمصرف من جهة أخرى. ويمكن للمصرف تمويل رجال الأعمال على أساس المضاربة «المشاركة في الأرباح» أو الدخول معهم في مشاركة. ويتعين عليه أيضاً تقديم الخدمات المصرفية الاعتيادية مثل تأجير صناديق الحفظ الآمين، والحوالات المصرفية، وإدارة الممتلكات وما إلى ذلك، في مقابل رسم أو عمولة.

تم خلال السنوات العشر المنصرمة تأسيس عدد من المصارف الاسلامية في دول مختلفة. وحديثاً تم إلغاء العمل بالفوائد في باكستان، وإيران والسودان. غير أن التطبيقات المصرفية الاسلامية قد تباينت من الوجهة النظرية في بعض المجالات الحيوية. فبعض المصارف الاسلامية قد انخرطت بشكل مباشر في الأعمال مثل التجارة والاجارة، فبدلاً من الاعتماد على المشاركة في الأرباح كقاعدة أساسية في التمويل أثروا وبشكل واسع المراجعة^(٣) كتقنية للتمويل. فهنا تأخذ المضاربة مجرد حيز متواضع من نشاط هذه المصارف.

لقد انصرفت المصارف التجارية في مختلف أرجاء المعمورة عن مجرد لعب دور الوساطة المالية الصرفة، وكان هذا الانصراف لصالح الانخراط الأكبر في الأعمال. وقد اتخذت المصارف الاسلامية هذا السبيل بسهولة بالنظر إلى أن التزاماتها المتعلقة بالودائع في «الحسابات الاستثمارية» مختلفة عن التزامات الودائع الزمنية المترتبة على المصارف القائمة على أساس الفوائد. فالودائع الاستثمارية لدى المصارف الاسلامية لا ترتب عليها سعر ثابت للعوائد ولا ضمانات للسداد، فهي هنا عرضة للمخاطر إلا أن المودعين في الحسابات الاستثمارية قد وافقوا على تحمل الخسائر في حالة حدوثها. وانطلاقاً من حرصها على الحصول على أرباح مجزية للمودعين من جهة ولنفسها من جهة أخرى، قامت بعض المصارف الاسلامية بتولي أعمال عقارية وأعمال التأجير ونشاطات تجارية أخرى على نطاق واسع.

أما فيما يتعلق بهيمنة أسلوب المراجعة في التطبيق المعاصر للمصارف الاسلامية فقد تكون ظاهرة مؤقتة لكنها ولدت أساساً كنتيجة لتأويل الأوضاع التي تواجه المصارف

الاسلامية منفردة. فلا التدابير المؤسسية اللازمة ولا المستويات المرغوب فيها لأجل انجاح نظام المشاركة متاحان في الوقت الحاضر. ومن المؤمل أن يتغير هذا الوضع نحو الأفضل، خاصة في تلك الدول التي تبنت نظام المصارف الاسلامية على المستوى الوطني، كما يؤمل أيضاً أن يقل حدوث المراجعة. يمكن الإشارة هنا إلى أن نظام المراجعة يصعب تبنيته كقنينة للتمويل خارج نطاق القطاع التجاري، علاوة على أنه قريب من الفائدة لدرجة يصعب معها اكتساب ثقة الجماهير الاسلامية ولذلك، سيتم في المناقشة التالية التركيز على المصارف الاسلامية التي توفق بين أنشطة التأجير وأنشطة المراجعة لكنها تركز في ذات الوقت على أن نظام المشاركة في الأرباح يحتل قلب هذه المرحلة كبديل أساسي عن الفوائد.

قد تستمر المصارف التجارية التي أعيد تشكيلها لتعمل وفق نظام المشاركة في الأرباح في أن تكون أكبر وأكثر الوسطاء الماليين تنوعاً في الاقتصاد القائم على غير أساس الفوائد. وقد تستمر أيضاً بالتمتع بامتيازها بأن تكون المؤسسات الوحيدة المصرح لها بقبول ودائع الطلب من الجمهور. وحتى لو تم منح هذا الامتياز لبعض المؤسسات الأخرى على أسس حصرية فسوف تستمر بأن تكون القابضة الرئيسية على ودائع الطلب.

يصدق هذا القول في أي مكان لأسباب تاريخية لكنه على الأغلب سوف يكون أكثر مصداقية لدى الدول النامية، وهي المجموعة التي تنتمي إليها جميع الدول الاسلامية. فعدد الوسطاء الماليين من غير المصارف في هذه الدول محدود جداً وكذلك الحال بالنسبة الى مستوى العمليات. وهذا يعكس حقيقة انه مهما توفرت من إثباتات قائمة على أساس التجربة العملية لوحدها في موضوع التوسط المالي القائم على أساس المشاركة في الأرباح فانها تتصل على الأغلب بالمصارف وليس بآية وساطة من الآخرين^(٨). وعليه، فإن المناقشة التالية في موضوع الأسواق المالية في الاقتصاد الاسلامي سوف تعتمد بشكل كبير على اعتبارات نظرية.

فكما تم بيانه في مكان آخر^(٩). فإن نشاط المصارف التجارية سيؤدي إلى خلق الأموال المصرفية، طالما استمر تبني نظام نسبة الاحتياطي النقدي، ان خلق النقود بواسطة المصارف يعتمد على عاملين: ان الجمهور يحتفظ بأغلب أمواله على شكل ودائع مصرفية وان المصارف تستطيع الوفاء بجميع مطلوبات السحب من هذه الودائع باحتفاظها بنسبة بسيطة من مجمل هذه الودائع، على شكل نقد سائل. فالانتقال من نظام الفائدة إلى نظام المشاركة في الأرباح كأساس لتوفير النقد لمحتاجيه سوف لن يؤثر في أي من هذين العاملين.

الأسواق المالية في الاقتصاد الاسلامي:

قد يتخصص الوسيط المالي - من غير المصارف - بخلق وتسويق أدوات مالية قابلة للتداول. أما بعض الأدوات المالية التي يمكن تصورها في اقتصاد اسلامي قائم على غير

أساس الفائدة فيمكن وصفها فيما يلي:

١ - شهادات الاستثمار:

حتى يتمكن الوسيط المالي من حشد الأموال يشترط أن يدفع للملكي الأموال نسبة محددة من الأرباح المجمعة له الناشئة عن استثمار أموالهم. هذه الأرباح تدفع للملكي الأموال على شكل حصة من الأرباح التي حققتها المؤسسة كنتيجة لاستعمالها لأموالهم. فإذا ما أدى الاستثمار الى تحقيق خسائر، فإن ملكي الأموال هم الذين يتحملون هذه الخسائر، إلا أن التزاماتهم تكون محددة بمقدار ما قدموه من أموال. يكون الجزء المتبقي من الأرباح المتحققة نتيجة استثمار الأموال حقاً للوسيط المالي. فهذا الشرط الأخير هو الذي يميز رسمياً ما بين «شهادات الاستثمار» وأسهم الشركات المساهمة حيث يكون مقدار الربح كاملاً من حق جميع حملة الأسهم، في حين تنص شهادات الاستثمار على القيم التي تم الحصول عليها من المدخر، ومدة الاستثمار المطلوبة ونسبة المشاركة في الأرباح وحيثما طلب ذلك، اسم المؤسسة التي يتعين الاستثمار فيها.

ومن الممكن وضع تصور لمجموعة من شهادات الاستثمار مثل شهادات الاستثمار العامة للمدد والفئات المختلفة وشهادات الاستثمار المخصص. وتحمل شهادات الاستثمار المخصص اسم المؤسسة التي تستثمر قيم شهادات الاستثمار المصدرة في حين تدخل قيم شهادات الاستثمار العامة في صناديق مشتركة يمكن معها، نتيجة للتنوع في الاستثمارات ولضخامة حجم الوعاء الاستثماري تخفيض درجة خطر التعرض للخسائر^(١١).

يمكن للحكومة أيضاً تعبئة مدخرات القطاع الخاص لتمويل مؤسسات ومشاريع القطاع العام عن طريق بيع شهادات الاستثمار بالشكل المبين أعلاه فيمكنها القيام بذلك مباشرة لصالحها أو عن طريق المؤسسات المخصصة^(١٢).

إن السماح بتداول شهادات الاستثمار بيعاً وشراء في الأسواق سوق يقدم خدمة للصالح العام دون أن يؤدي ذلك الى الاضرار بمصالح المجتمع، شريطة الحرص على عدم السماح لهذه الأسواق بإجراء أي من ممارسات المضاربة غير الصحية. ولجميع الغايات العملية، يمكن القول بأن شهادات الاستثمار تشبه الى حد كبير أسهم الشركات المساهمة التي أصبح بيعها وشراؤها تطبيقاً مقبولاً في المجتمع الاسلامي المعاصر بنتيجة القبول الصريح لها لدى بعض الفقهاء المسلمين المعاصرين^(١٣). هذه الأوراق الاستثمارية المالية القابلة للتداول توفر للمدخرين السيولة المطلوبة وتسهل انتقال الأموال إلى المنظمين، كما توفر للسلطات النقدية أداة من أدوات السياسة النقدية.

٢ - شهادات التأجير :

يمكن أيضاً ابتكار أدوات استثمارية تقوم أساساً على مفهوم التأجير^(١٢)، فالأصول المادية كالآلات والطائرات والمباني.. إلخ تقوم بشرائها وكالات تأجير لتعيد تأجيرها الى جهات تحتاج الى خدمات هذه الأصول لمدة تأجيرية محددة. في هذه الحالة، يبقى الأصل من ممتلكات الوكالة. وكيدل لهذا التطبيق، يمكن أن تشمل الأقساط الدورية على قسط جزئي من أصل قيمة الأصل المؤجر نفسه علاوة على قسط التأجير وبهذا يصبح الأصل عند أجل ما من ممتلكات المستأجر، فيصرف النظر عن تفاصيل الترتيبات المحتملة، والتي تشكل في معظمها مسائل خلافية، فإن ما يثير اهتمامنا هنا هو تمكن الوكالة من تمويل عملياتها بطريق بيع شهادات التأجير وهكذا يصبح مالكي الشهادات مالكين لأصول محددة إذا كانت شهادات التأجير متعلقة ببعض الأصول المحددة، أو مالكين لجزء من وعاء الأصول المؤجرة. وعليه يصبح العائد الصافي للأصول التي تمثلها الشهادات من حقهم بعد طرح رسوم الادارة التي تستوفيهها الوكالة^(١٣). ويمكن أيضاً تداول شهادات التأجير في الأسواق.

الحاجة الى سلطات نقدية :

تستلزم الوساطة المالية أموالاً في الاقتصاد، فالنظام المالي الفعال يوفر عرضاً كافياً للنقد. وهذه الوظيفة تتميز عن وظيفة تسهيل انتقال النقد بواسطة سوق مالية نشطة، كما تكون سابقة لها أيضاً. وكأي مجتمع آخر، يحتاج المجتمع الاسلامي إلى سلطة نقدية تتولى إدارة أمواله والاشراف على أسواقه المالية.

وجدير بالملاحظة هنا أن كلتا الوظيفتين المذكورتين أعلاه، ادارة النقد وتنظيم الأسواق المالية، كانتا منذ استئصال المجتمع الاسلامي وظيفتي امتياز حصري للدولة، فبعد تأسيس دار الضرب خلال السبعينات من القرن الهجري الأول، حظر على القطاع الخاص سك العملة^(١٤). وحتى قبل هذا التاريخ، في الوقت الذي كانت فيه العملات الأجنبية فقط هي المتداولة حصل كلا الخليفين عمر وعثمان «في العقدين الثاني والثالث من القرن الهجري الأول» على كميات من الدراهم الفارسية مضروبة للاستعمال المحلي^(١٥).

ولم يكن يسمح لأحد بالتلاعب بالنقد. كما أدان الرسول عليه السلام التلاعب بالنقد وغالباً ما استوجب العايشون عقوبات صارمة^(١٦). ولم يختلف فقهاء الاسلام قطعيًا بأن اصدار النقد وادارته من الملكية الحصرية للدولة.

لقد كانت وظيفة الاشراف على الأسواق المالية جزء من مهمة الاشراف على السوق أو

الحسبة التي تشكل واحدة من أوائل المؤسسات الإسلامية. واقتصرت السوق المالي في التاريخ الإسلامي الأول على وظيفة استبدال النقد «الصرف» وتحويله «الحوالات» الاقراض وعمليات التسليف. وفي العهد العباسي، حصلت هذه الوظيفة على أهمية خاصة حيث أنيطت لولاية «وزارة» خاصة بها في حين كانت سابقاً تناط بدائرة ما^(١٨).

إن الرقابة الاقتصادية العصرية على الأسواق المالية، التي تسعى الى الوصول إلى تعامل نزيه، وإلى إلغاء الربا والقمار والممارسات الأخرى غير الإسلامية، سوق تكون مهمة شاقة شائكة، تتطلب عناية خاصة من السلطات الاجتماعية. وأحد الأبعاد الهامة لهذه المهمة ينصرف الى التأكيد على ضرورة احتفاظ مستخدمي الأموال والوسطاء الماليين بحسابات منظمة. ففي النظام الاقتصادي القائم على أساس المشاركة في الأرباح، يتطور ليس فقط العائد على الأموال المتاحة بل أيضاً يتطور سداد هذه الأموال عندما تبشر المؤسسات فعلياً الأعمال التي أسست لها وحصلت لأجلها على هذه الأموال. ويمكن حماية مصالح ملايين المودعين ومشتري شهادات الاستثمار أو الأسهم.. الخ عن طريق التدقيق الأصولي للحسابات الخاصة بالمشاريع والمؤسسات والمصارف والشركات المساهمة والمؤسسات المالية الأخرى. فينبغي أن تكون الحسابات مهمة تدقيقها في غاية التنظيم لدرجة تستحث ثقة جميع المهتمين. وننصح بأن تكون هذه الوظيفة في المجتمع الإسلامي القائم على أساس المشاركة في الأرباح تحت رعاية المصرف المركزي، غير أنه من الممكن تأسيس وكالة متخصصة لمباشرة هذه الوظيفة، تقوم، بالتنسيق مع المصرف المركزي بوضع المعايير المناسبة لاجراءات التدقيق خصوصاً فيما يتعلق بتقييم الأصول، واحتساب الاستهلاك ومعالجة الأرباح الرأسمالية.. الخ. وفي هذا السياق، تم اقتراح تشكيل «مؤسسة للتدقيق في الاستثمارات»^(١٩) يكون لها من الصلاحيات ما يمكنها من اجراء فحص للسجلات المعنية بالاستثمارات علاوة على المؤسسات المالية نفسها للتأكد من نزاهتها وانصافها. ان استبدال تمويل الدين العام بالمشاركة في الأرباح يستلزم وجود ضمانات - تخلو من العيوب - بنزاهة مسك الدفاتر، هذه النزاهة التي لا يمكن أن توفرها الا مؤسسات لها منزلة رفيعة مثل المصرف المركزي.

وفي المناقشة التالية، سنعالج هذه المسألة على اعتبارها واحدة من الوظائف الأساسية للمصرف المركزي ولهذا الاعتبار ما يبرره، ليس فقط لمجرد النظر الى أهميتها الاستثنائية بل أيضاً لتحقيق أن هذه الوظيفة تتخطى الى أبعد من حدود الأسواق المالية بحيث تغطي القطاع الانتاجي برمته بقدر ما يكون ممولاً على أساس المشاركة في الأرباح، إن وظيفة المصرف المركزي هذه في الاقتصاد الإسلامي سوف تكون الملحق الطبيعي للوظائف الاعتيادية لأي مصرف مركزي حديث للتأكد من أن المصارف التجارية والمؤسسات المالية

الأخرى تلتزم بالأنظمة والقوانين المرعية للمصارف، ولأهمية هذه الوظيفة، وضعت بعض الدول قواعد للتفتيش المصرفي^(١٠).

أهداف ووظائف المصرف المركزي:

يتمثل الدور الأمثل للسلطات النقدية في الاقتصاد الاسلامي في خدمة الأهداف الكلية للاقتصاد بقدر ما تكون متصلة بالمال والتمويل، ويمكن ايجاز هذا الدور بالعناوين الأربعة التالية:

- أ - التنمية الاقتصادية.
- ب - العدالة في التوزيع.
- ج - تخصيص فعال للمصادر.
- د - الاستقرار الداخلي والخارجي لقيمة النقد والأسعار ومستوى النشاط الاقتصادي.

يتمكن المصرف المركزي من تحقيق هذه الأهداف عن طريق الادارة المثلى للنقد والتنظيم الأمثل للأسواق المالية، علاوة على اتخاذ الاجراءات المالية المناسبة والسياسات الاجتماعية الاقتصادية المؤدية إلى تحقيقها. ومع أن الدور الرئيسي للمصرف المركزي هو ضمان استقرار قيمة النقد، إلا أن هنالك دوراً هاماً آخر عليه توليه هو توجيه الاستثمار إلى القنوات المناسبة بالشكل الذي تتطلبه أهداف التنمية، العدالة التوزيعية، فعالية التخصيص والاستقرار المشار اليه أعلاه.

١ - إدارة الأموال:

تتطلب ادارة الأموال بشكل الأنسب الاحتفاظ بعرض كاف للنقد من أجل تسهيل المبادلات الجارية في الأسواق، فيجب أن يتوفر للجمهور مقدار من النقد يتواءم ورغباته، وهذا يتحقق بتمكين المصرف المركزي من خلق النقود الأولية بدرجة تتفق مع احتياجات المجتمع، ولقد سبق القول بأن هذه الوظيفة يجب أن تكون امتياز حصري للمصرف المركزي وعدم السماح لأي فرد أو مؤسسة باصدار النقد. أما الشكل الذي يصدر فيه النقد فهو عبارة عن مسألة مواءمة سواء كان من ذهب أو فضة أو معادن أخرى أو عملة ورقية، فجميعها مؤهل لهذه الغاية. وكما سيتبين في فصل قادم، تركت الشريعة هذا الاختيار مفتوحاً. وسيكون من الأمثل للمجتمع الاسلامي الحديث أن يختار اصدار النقد على أساس جزء منه على شكل سبائك والجزء الأعظم على شكل عملة ورقية، أو أن يختار نموذجاً آخر للاصدار. فالمواءمة والممارسة الدولية الراجحة تشكل العوامل الحاسمة في الموضوع.

بما أن الجزء الأكبر من عرض النقد في الاقتصاد الحديث يتكون من ودائع الطلب

القابلة للسحب بواسطة الشيك، فإن عرض النقد أيضاً يتضمن ضبط حجم الائتمان أو الأموال المصرفية، ومن الاقتصاديين الاسلاميين المعاصرين من يطالب بسياسة الاحتياط بنسبة (١٠٠٪) لضمان ضبط صارم لحجم الائتمان^(١١). غير أن الأغلبية ما زالت لصالح نظام الاحتياط النسبي بسبب المرونة التي يوفرها، وبالنظر إلى حقيقة أن حجم الأموال المصرفية يمكن ضبطها بفعالية حتى في ظل نظام الاحتياط النسبي^(١٢).

يتطلب الاحتفاظ بسيولة كافية في النظام أن يكون المصرف المركزي مستعداً وقادراً على مساعدة المصارف التجارية التي تواجه نقصاً في سيولتها. ففي حقل المصارف التقليدية، يقوم المصرف المركزي بوصفه الملجأ الأخير باقراض المصارف التجارية بسعر فائدة المصارف، أما في النظام الاسلامي فإن سيولة المصرف التجاري يمكن توفيرها عن طريق اتخاذ عدد من الاجراءات^(١٣). فيمكن ترتيب الائتمان ما بين المصارف على أساس تعاوني، بحيث تقدم هذه المصارف فيما بينها كمبيالات صورية متبادلة شريطة أن تكون الحصيلة الصافية لاستعمال هذه التسهيلات صفراً خلال مدة محددة. وفي الأوقات الحرجة حين تواجه جميع المصارف ضغطاً في سيولتها النقدية يوفر لها المصرف المركزي ما تحتاج إليه من سيولة على أساس المشاركة في الأرباح وإلى الحد العملي المعقول وعلى شكل قرض بدون فوائد بالأسلوب الذي سنطرقه لاحقاً.

إن أهم الجوانب المتصلة بإدارة الأموال هي تلك المتعلقة بضمان الاستقرار في قيمة النقد وخصوصاً الوفاية من التضخم، فالتضخم يولد الظلم حيث يفرض ضرائب لم يصوت عليها أحد وتسلب جزء من القوة الشرائية لأصحاب الثروات كما تسلب الكثير من أصحاب الدخول بلا مقابل ومن جهة أخرى، تزيد من دخول بعض الفئات دون أن يقدموا خدمات مقابل هذه الزيادة. وعلاوة على توليد الظلم فإن التضخم يضر بالتنمية الاقتصادية لأنه يشجع على عدم الادخار بما يولده من شك وغموض بالقيمة الحقيقية للمدخرات في المستقبل وما ينتج عن ذلك من أذى للتنمية الاقتصادية حيث القطاعات الواسعة من الاقتصاد التي تحتاج إلى تمويل (يستطيع التضخم أن يوهن ثقة الجمهور بالاحتفاظ بالنقد أو استخدامه إلى درجة يعرض فيها بقاء الاقتصاد المحلي إلى الكبح)^(١٤).

تسهم إدارة الأموال بالشكل المناسب في التنمية الاقتصادية بما توفره من أدوات دفع للمنظمين في المشاريع الناجحة إلى درجة تمكنهم من الاستفادة من المصادر المعطلة من أجل زيادة الانتاج. فالتعبير من شكل تمويل الدين العام إلى شكل المشاركة في الأرباح سوف يسهم بجدية نحو تحقيق هذا الهدف شريطة التمكن من تجنب التضخم والسيطرة على استقرار قيمة النقد. فمستطيع السوق أن تلعب دور التوزيع والتخصيص كأحسن ما يمكن في نظام يسود فيه استقرار مستوى الأسعار مما يؤدي إلى إزالة كثير من الشك الذي

يتعرض له المخدرون وجميع عناصر الانتاج المؤجرة، لا سيما أن العمل يتعرض لمخاطر في ظل الظروف التضخمية.

٢ - تنظيم السوق المالي :

تعاني الأسواق المالية عادة من التوزيع غير المتناسق للمعلومات، فالبائعون أكثر اطلاعاً على المميزات الخاصة بتجارة معينة - من المشتريين المحتملين وهذه حالة تستدعي تدخل الدولة^(١٤). كما أن هذه الأسواق عرضة للسقوط في الممارسات الاحتكارية والتجريد من الملكية. فالتنظيم المعاصر للأسواق المالية يأخذ شكل مجموعة قواعد صممت لتحول دون الممارسات الاحتكارية ولتقييد حدود العقود المشروعة وتتطلب نشر المعلومات وتقبيد فرص العاملين فيها للتأجر على أساس المعلومات التي تتوفر لهم^(١٥). أما فيما يختص بالمصارف، فإنه ينبغي أن تتعمد القواعد حماية مصالح المودعين، خصوصاً صغار المدخرين بالتأكيد على توزيع الاستثمارات بالشكل الأمثل والابقاء على نسبة أمان بين أسهم رأس المال والودائع، وللصالح العام، يجب درء مخاطر الاخفاق المصرفي بالتحقق من ادارة أموال المصرف بالشكل الأمثل وتقبيد المبالغ في منح الائتمان المصرفي. وبالنظر إلى أن الحجم الأكبر من ودائع المصارف الاسلامية سوف يكون عبارة عن حسابات استثمارية وطالما أن التزامات هذه المصارف تتباين مع تلك المصارف القائمة على أساس الفوائد فيما يتعلق بالودائع الآجلة، فإن الاخفاق المصرفي في ظل النظام الاسلامي سوف يكون أقل احتمالاً منه في النظام القائم على أساس الفوائد.

اقصاء الممارسات الفاسدة :

إن استعراض المؤلفات الفقهية الموضوعة حول مراقبة الأسواق يكشف عن ضرورة اتخاذ خطوات عدة في سبيل اقصاء أو خفض بعض الممارسات الفاسدة حيثما يكون الاتقاء الكلي لها غير ممكن بالنظر إلى الطبيعة البشرية. إن الممارسات التي يتوجب اقصاؤها من جميع الأسواق هي :

(أ) الربا : « الفوائد على القروض » استبدال غير متكافئ لكميات من المنقولات المشابهة أو استبدال مترام وغير متكافئ للذهب أو القضة وبعض البضائع الأخرى المحددة.

(ب) القمار : « المقامرة، الرهن والمراهنة » فجوهر المقامرة هو قبول مخاطر خلقت قصداً أو التصرف على نحو يفضي إلى مخاطر ليست من طبيعة النشاط الاقتصادي من أجل الحصول على الربح المتأتي عنها.

(ج) الغبن : الغش ولا سيما الحصول على سعر أعلى بكثير من الأسعار الرائجة في

السوق.

(د) الغش: «الاحتيال» ولا سيما فيما يتعلق بمزايا المنتجات.

(هـ) الضرر الفعل المؤذي

(و) الاكراه: «الاجبار».

(ز) بيع المضطر: «استغلال الحاجة» بالحصول على أسعار باهظة جداً.

(ح) الاحتكار: «احتباس المؤونة من البضائع والخدمات الضرورية».

(ط) النجش: «رفع الأسعار بمضاريات غير حقيقية».

(ي) الغرر: «مخاطر أو شكوك تثار حول السلع من حيث الكمية والسعر وموعد السداد

وموعد التسليم وما إلى ذلك».

(ك) الجهل: «المفضي إلى النزاع» الغموض الذي يساور الناس حول السلع وكمياتها

وأسعارها - الخ والذي لا يمكن ازالته والمؤدي إلى النزاع.

إن هذه القائمة غير المكتملة من الآثام تتصل اتصالاً وثيقاً بالأسواق المالية. ومن المؤكد أن بعضها مثل الاكراه والغش قد عالجتة القوانين السائدة في الدول إلا أن البقية الباقية من هذه الآثام تحتاج بالتأكيد إلى عناية خاصة من قبل المصرف المركزي بالقدر الذي يؤثر في السوق المالي. إن الدرجة التي تكون عليها هذه الأسواق من الحساسية والتعقيد تستلزم أن يقوم المصرف المركزي بوضع قواعد وأنظمة تحكم صفقات التعامل في شهادات الاستثمار وشهادات التأجير والبورصات ومنتجات الصفقات المالية. فالتطبيق الفعال لهذه الاجراءات يضمن الحصول على ثقة المدخرين جنباً الى جنب مع ثقة مجتمع الأعمال في الأسواق المالية بما يسهم في اتساعها وهذا أمر حاسم جداً في مجال التنمية الاقتصادية.

كما أنه يخدم أيضاً غايات تحقيق العدالة في وقاية الضعيف ضد القوي، وحماية مصالح محدودي الاطلاع ضد الأذكياء. وباقصاء نشاط المضاربة الذي يأخذ شكل المقامرة سوف يضمن توزيع وتخصيص المصادر المالية لنشاطات الانتاج الفعلي، وهكذا تسهم في الاستقرار والنمو.

إن خدمة الأهداف المذكورة أنفاً تكون مكتملة تماماً عندما يقدم المصرف المركزي بعض الخدمات الأخرى للأسواق المالية وللجمهور عموماً وللحكومة. إن واحدة من أهم الخدمات التي يحتاجها الاقتصاد هي توفير صيغة شاملة على شكل معلومات احصائية عن الدخل، الأسعار، الانتاج، التجاريتين الداخلية والخارجية العمالة، عرض النقد.. وما إلى ذلك. فالمؤشرات الاقتصادية مثل نسب الادخار والاستثمار ونمو الناتج القومي الاجمالي ونسب الأرباح ونسب النمو للقطاعات المختلفة والتخطيط للمستقبل. وعلى المصرف المركزي أن يلعب دوراً هاماً في توفير المعلومات جنباً إلى جنب مع الدوائر المختلفة

للحكومة. وإلى جانب المعلومات فإن توفير المساعدة الفنية وتدريب الكوادر هما مجالين حيويين لخدمات المصرف المركزي الذي يمكنه أيضاً خدمة برنامج ضمان الودائع بالشكل الأمثل^(١٧). وعلى المصرف المركزي أن يقدم المشورة الفنية للحكومة على المسائل التي تحيلها عليه وعلاوة على ذلك، يقوم المصرف المركزي بوظيفة مصرف الحكومة، فهو يحتفظ بما لديها من أموال ويدير لها استثماراتها ويقوم بإجراء المدفوعات نيابة عنها ويتسلم ما يتحقق لها من أقساط.

ويعتبر المصرف المركزي الوكالة الرئيسية التي يتم عن طريقها إجراء صفقات القطع الأجنبي لدولة ما مع العالم الخارجي. علاوة على أنه يقدم العديد من الخدمات الأساسية للجمهور والمجتمع المصرفي وللحكومة. ونذكر تالياً بعض هذه الخدمات على الرغم من أن جزء منها سبق الإشارة إليه فيما تقدم:

- (١) توفير المعلومات المتعلقة بالحالة الاقتصادية.
- (٢) المساعدات الفنية.
- (٣) تدريب الكوادر.
- (٤) ضمان الودائع.
- (٥) تقديم المشورة الفنية للحكومة على المسائل المالية.

أدوات تنفيذ سياسات المصرف المركزي:

يجب أن يتمتع المصرف المركزي بالصلاحيات التالية في الاقتصاد الإسلامي القائم على غير أساس الفائدة من أجل استخدامها كأدوات لتنفيذ سياساته ولتمكينه من تحقيق الأهداف والقيام بالوظائف التي أنشئ لأجلها:

- (١) خلق النقود الأولية.
- (٢) تحديد الاحتياطيات ونسب السيولة المختلفة.
- (٣) بيع وشراء شهادات الودائع والأوراق المالية الأخرى القابلة للتداول.
- (٤) تحديد نسب الاقتراض «النسب التي لها علاقة بودائع الطلب، تلتزم المصارف التجارية باقراضها بدون فوائد».
- (٥) تحديد نسب إعادة التمويل «النسب التي لها علاقة باقراض المصارف التجارية، يقدم المصرف المركزي هذا التمويل بدون فوائد».
- (٦) توفير الأموال للمصارف التجارية على أساس المشاركة في الربح.
- (٧) تحديد بعض نسب المشاركة في الأرباح أو فرض المدى الذي يسمح لها بالتنوع فيه.
- (٨) تحديد الحدود العليا والدنيا للربح الذي تتقاضاه المصارف ومؤسسات الوساطة المالية

من غير المصارف على التمويل المقدم على غير أساس المشاركة مثل المراجعة والتأجير وعقود الشراء بالتقسيط والسلم.

(٩) تنظيم أجور الخدمات التي تستوفىها المصارف على القروض بدون فوائد .

(١٠) تحديد الحد الأدنى للأرباح المتوقعة للمشاريع والتي تؤهلها للحصول على تمويل من المصارف على أساس المشاركة في الأرباح .

(١١) تحديد الحد الأعلى أو الأدنى لمبلغ التمويل الذي يقدمه المصرف في ظل الاعتبارات المختلفة لفنيات التمويل المسموح به .

(١٢) تنظيم أسعار صرف العملات .

(١٣) ضبط ومراقبة العمليات الخارجية للمصارف المحلية والعمليات المحلية للمصارف الخارجية .

(١٤) الضبط الانتقائي للائتمان المصرفي باستعمال نسب إعادة التمويل وبالزام المصارف التجارية ومؤسسات الوساطة المالية الأخرى واعطاء الأولوية لقطاعات معينة من الاقتصاد .

(١٥) الزام المصارف التجارية شراء شهادات الاقراض الحكومي .

(١٦) تقديم النصح للمصارف التجارية والمؤسسات المالية الأخرى «الانقاع» .

أن توفر أدوات تنفيذ السياسة النقدية الخاصة بالمصرف المركزي، لا يستوجب في أعقاب قيام سياسة اختيارية وفقاً لما هو أنسب، استخدام مجمل هذه الأدوات من أجل التوصل إلى حالة الانسجام التام في مجمل عرض النقد، مع أنه من الممكن استخدامها لهذا الغرض. وبدلاً عن ذلك، يمكن وضع القواعد لضمان استمرار النمو وتوسيع القاعدة النقدية، كما يمكن أيضاً تبني سياسة نقدية تؤدي إلى الوصول إلى الأهداف المنشودة. والحالة التي تتبع ذلك هي مجرد تفسير طبيعة البدائل والاختيارات المتاحة بدون الحكم للمسبق على البدائل آنفة الذكر.

(١) المقدرة على خلق النقود الأولية:

إن مقدرة المصرف المركزي على خلق النقود الأولية مقيدة في البنود القانونية المنصوص عليها في ميثاق هذه المصارف، وسوف نناقش هذه المسألة بإيجاز تحت عنوان (قاعدة الذهب) في الفصول القادمة. يمكن للدولة الإسلامية أن تتبنى أي من الوسائل المناسبة لضمان التحكم بمقدار خلق النقد. ويتمكن المصرف المركزي الإسلامي من خلق النقود بواسطة سندات الاقرار بالدين الصادرة عن الحكومة وعلى غير أساس الفائدة^(١٨)، كما يمكن أن يأخذ شكل شراء أسهم في مؤسسات القطاع العام التي تصدرها الدولة.

(٣-٢) إجراءات الرقابة الكمية :

ان الأدوات الثلاث المتعلقة بنسبة الاحتياطي النقدي، ونسبة السيولة النقدية وبيع وشراء شهادات الودائع المركزية أو الأوراق المالية الأخرى، صممت جميعاً لتخدم كوسائل للتحكم في حجم الودائع المصرفية ومجل عرض للنقد في النظام، فالأداتين الأولى والثانية هي نفسها بالشكل الموجودة فيه في المصارف التقليدية. فعندما ترتفع نسبة الاحتياطي القانوني «نسبة معينة من الودائع تحتفظ بها المصارف التجارية لدى المصرف المركزي» يجبر المصرف التجاري على استدعاء بعض قروضه، على افتراض أن الأخيرة قد قدمت على أساس النسب القديمة للاحتياطي النقدي وذلك من أجل الالتزام بمتطلبات النسبة العالية الجديدة. وعلى العكس فإن تخفيض نسبة الاحتياطي القانوني، تمكن المصارف من التوسع في الائتمان المصرفي، آخذين بعين الاعتبار وجود طلب على هذا الائتمان. فرفع نسبة الاحتياطي يشكل أداة للانكماش في الائتمان، في حين يكون خفض هذه النسبة أداة للتوسع في الائتمان.

وكما سبقت الإشارة في مكان آخر^(١١)، فإن من الممكن تطبيق دور نسبة الاحتياط النقدي على ودائع الطلب وودائع المضاربة، على الرغم من أن هذه النسب قد تكون مختلفة. بعض الاقتصاديين الاسلاميين لا يرون أن هنالك حاجة للاحتياطي على ودائع المضاربة^(١٢). وحيث أننا في هذه الدراسة مهتمون بوجود نسبة للاحتياطي النقدي كأداة من أدوات السياسة النقدية، فإن التفاصيل المتعلقة بالاسلوب التطبيقي لهذه النسبة غير هامة هنا.

أما نسبة السيولة النقدية، فإنها عبارة عن نسبة أو مقدار معين من الودائع، تلتزم المصارف التجارية بالاحتفاظ بها على شكل نقد سائل لديها. فالتعديل في نسبة السيولة النقدية لدى المصارف له نفس الأثر الناشئ عن التعديل في نسبة الاحتياطي النقدي. وللحقيقة، فإنني أقول بأنهما غالباً ما اعتبرتاً متلازمتين. وبالإضافة إلى النقد السائل، تحتفظ المصارف بأدوات مالية يمكن تحويلها بسهولة إلى نقد سائل بطريق البيع في الأسواق. فهذه المحفوظات تخدم كاحتياط قانوني، وفي النظام القائم على غير أساس الفائدة، يمكن أن تخدم شهادات الودائع المركزية أو أية شهادات استثمار ذات مستوى عال أو الأسهم نفس هذه الأغراض.

قد لا تكون نسب الاحتياطي النقدي موحدة لجميع المصارف في الدولة الواحدة، فالموقع والحجم ومعدل دوران الودائع ومقدار عمليات ما بين المصارف من الحجم الكلي لعمليات المصرف الواحد، يمكن أن تؤخذ جميعها عند تحديد هذه النسب^(١٣). ولا تكفي

المصارف المركزية المعاصرة بالتحكم بحجم الاحتياطي النقدي، بل تتعداه إلى الصيغة التي يحتفظ بها بهذا الاحتياطي^(٢٢). وفي ضوء تجربة بعض الدول، فإنه لا يمكن إلغاء احتمال استعمال الاحتياطي الإلزامي كوسيلة من وسائل الضبط الانتقائي للائتمان^(٢٣). وعلاوة على ذلك، فإن الفعالية المحدودة لعمليات السوق المفتوحة في الدول الأقل نمواً، تتجه إلى جعل نسب الاحتياطي النقدي المختلفة أكثر شعبية وقبولاً في هذه الدول^(٢٤).

تخدم عمليات بيع وشراء شهادات الودائع المركزية أو أية أوراق مالية أخرى قابلة للتداول كبديل عن عمليات السوق المفتوحة في النظام الإسلامي. فعندما ترغب المصارف المركزية بتوسيع الائتمان المصرفي، فإنه بمقدورها حقن النظام بالزيد من السيولة النقدية عن طريق شراء الأوراق المالية التي يملكها الأفراد والمؤسسات، أما عندما ترغب بتحقيق انكماش في الائتمان المصرفي، فإنها تقوم بسحب السيولة النقدية من النظام المصرفي عن طريق بيعها للأوراق المالية التي تحتفظ بها، أو عن طريق إيجاد أوراق لهذه الغاية. وليس من المتوقع على أية حال، أن يتم استعمال هذه الأداة بالذات على نطاق واسع لما لهذه العمليات من أثر بين على الأسواق إذا ما فصلت عن النظام المصرفي. ويتطلب الاقتصاد السليم أن تعكس أسعار السوق لشهادات الاستثمار، الحالة التي تكون عليها قطاعات الانتاج، إن دخول المصرف المركزي في عمليات بيع وشراء هذه الشهادات على نطاق واسع، يؤثر في أسعارها على عكس ما هو مطلوب من هذا المبدأ. وعليه فإننا ننصح باستعمال هذه الأداة على نحو مقتصد ضئيل، ويقدر ما هو ممكن، أن يقتصر استعمال هذه العمليات على شهادات الودائع المركزية ويستثنى الأوراق المالية الأخرى^(٢٥).

٤-٥) استخدام نسب الاقراض وإعادة الاستثمار:

طالما أن الاقراض كله في النظام الإسلامي سيكون على غير أساس الفائدة، فقد لا تجد المصارف حوافز لتقديم قروض بدون فوائد. غير أن هنالك عادة حاجة قصيرة الأجل للأموال لدى المؤسسات والحكومات والمستهلكين، يصعب اشباعها على أساس المشاركة في الأرباح، ولذلك، يجب التحوط للتأكيد على ضرورة توفير قروض قصيرة الأجل على غير أساس الفوائد وعلى نطاق ضيق، فتضطر المصارف التجارية لأن تفرد جانباً جزءاً من ودائع الطلب لديها لهذه الغاية، وتقدم السلطات النقدية الضمانة بسداد مقدار الأموال المقرضة، وكتعويض على ذلك، يسمح للمصارف عندها باستعمال الرصيد المتبقي من ودائع الطلب «بعد إيفائها بمتطلبات الاحتياطي القانوني» في عمليات الاستثمار للحصول على الربح. هذه النسبة من ودائع الطلب التي تفرد جانباً لأغراض الاقراض على غير أساس الفوائد تسمى نسبة الاقراض^(٢٦).

أما نسبة إعادة الاستثمار فإنها عبارة عن نسبة معينة من مجمل قروض المصارف القائمة على غير أساس الفوائد والتي يكون المصرف المركزي جاهزاً لإقراضها بدون فوائد^(٢٧) فكلتا هاتين النسبتين، أو أي منهما، يمكن أن تستعمل كأداة فعالة للتحكم بالائتمان ويكون للتغيير في نسبة الإقراض أثر مباشر على حجم قروض المصرف، في حين يكون للتغيير في نسبة إعادة الاستثمار أثر في الأساس النقدي للمصارف وبشكل غير مباشر يؤثر على حجم أموالها. أما أثر هذه التغييرات على النشاطات الهادفة للحصول على الأرباح فسوف يكون هامشياً لأنها لا تتعلق بشكل مباشر بالودائع الاستثمارية التي غالباً ما تكون هي المصدر الرئيسي لأرباح المصرف.

(٦) توفير الودائع المشاركة في الأرباح:

يستطيع المصرف المركزي أن يوفر للمصارف التجارية ما تحتاج إليه من نقد على أساس المضاربة «المشاركة في الأرباح» يصبح هذا الأمر ممكناً عندما تنشأ حالة نقص في السيولة كنتيجة لنشاطات المصرف الهادفة إلى تحقيق الأرباح على اعتبار أنها تختلف عن النقص الذي ينشأ نتيجة للإقراض، وفي هذه الحالة يمكن تقديم كمبيالات، صورية على شكل قرض بدون فوائد. لقد تضمنت أنظمة وتعليمات المصرف المركزي الباكستاني فقرات تتعلق بتوفير أموال المضاربة للمصارف التجارية بعد أن انتقل إلى النظام المصرفي الإسلامي. وفي هذه الحالة تكون نسبة الأرباح التي تدفعها المصارف التجارية مساوية لنسبة الأرباح التي يدفعها المصرف المقترض على حسابات التوفير لديه عن نصف السنة المعنية، أما إذا تحمل المصرف خسائر في تلك المدة، فإن الأرباح التي حصل عليها المصرف المركزي الباكستاني عن تلك المدة تعاد لذلك المصرف ويتم تقسيم الخسائر بين أصحاب رؤوس الأموال على أساس النسبة والتناسب مع التمويل الذي قدموه^(٢٨).

(٧) نسبة المشاركة في الأرباح كأداة من أدوات السياسة النقدية:

الحصة النسبية من الأرباح التي تدفعها المصارف للمودعين في حسابات الاستثمار وتلك الحصة التي يستوفيهها المصرف على التمويل الذي يقدمه للمؤسسات والتي يرمز اليهما هنا بالرموز (DRP) و (BRP) على التوالي^(٢٩)، هما عبارة عن متغيرات أساسية في النظام القائم على أساس المشاركة في الأرباح. فهاتان النسبتان لهما نظيرتان لدى مؤسسات الوساطة المالية من غير المصارف. ويتم تحديدهما بأثر قوى العرض والطلب^(٣٠). وليس من المرغوب فيه العبث بهما في ظل الظروف الطبيعية حيث أنهما تتضمنان توزيعاً عادلاً للأرباح بين النظاميين والدخريين والوسطاء الماليين^(٣١). وطالما لا تتوافر للسلطات الاجتماعية طريقة محددة لمعرفة النسبة العادلة، فإن أي تدخل فيها سوف يكون اعتبارياً.

وعلى كل حال فهناك إمكانية لاستخدام نسب المشاركة في الأرباح كأداة لتوسيع أو انكماش عرض النقد بقدر ما تكون عليه المدخرات في الحسابات الاستثمارية في المصارف متجاوبة مع معدل العائد على ودائع المصارف، فرغم نسبة الأرباح التي تدفع للمودعين في حسابات الاستثمار «DRP» قد تؤدي إلى زيادة الودائع المصرفية. والعكس صحيح أيضاً، فزيادة قدرة المصارف على توفير أموال المضاربة، قد يؤدي في آخر الأمر إلى زيادة عرض النقد. وكذلك خفض نسبة الأرباح المدفوعة في حسابات الاستثمار «DRP» سوف تخدم بفعالية كأداة لتحقيق الانكماش بالقدر الذي ينخفض إليه حجم الودائع دون أن يكون للمصرف فوائد احتياطية.

أما فيما يتعلق بنسبة الأرباح التي تستوفها المصارف على التمويل الذي تقدمه «BRP» فإنه بالإمكان خفضها لأجل حث وإغراء الطلب على أموال المضاربة، كما يكون بالإمكان رفعها لأجل لجم هذا الطلب وتقييده. قد يتطلب اتباع سياسة نقدية غير تضخمية لجم وتقييد الطلب علاوة على تخفيض حجم الودائع المصرفية، أي بمعنى رفع في نسبة «BRP» وخفض في نسبة «DRP». أما اتباع السياسة النقدية التوسعية فإنه يتطلب تخفيض في نسبة «BRP» مصحوباً بزيادة في نسبة «DRP»^(١٧). على الرغم من أن بعض الاقتصاديين المسلمين يعتبرون تنظيم نسب المشاركة في الأرباح واحدة من أدوات السياسة النقدية^(١٨)، في حين يعارض بعضهم هذه الفكرة^(١٩). ويعتقد الجارحي أن على السلطات النقدية التأثير على نسب المشاركة في الأرباح بشكل غير مباشر عن طريق توفير أموال المضاربة عوضاً عن التنظيم المباشر لهذه النسب^(٢٠).

إن التوصل إلى إجماع في الرأي يحتاج حتماً إلى وقت، بيد أن هناك عدة أسباب للاحتفاظ بهذا السلاح في مستودعه حتى يمكن استعماله بشكل مقتصد ضئيل.

فأولاً في حالة التضخم الاقتصادي المتطرف قد يكون من الضروري حشد وتعبئة جميع الوسائل المتاحة لتحقيق الانكماش في عرض النقد، وتكون الصورة لمسألة تنظيم نسب المشاركة في الأرباح مبررة على هذه الأرضية. وثانياً يمكن تبرير التدخل حتى على أساس القيمة الربحية الصافية، فعلى سبيل المثال، عندما يتم خفض نسبة «DRP» بسبب التواطؤ الضمني بين المصارف والمنافسين، فإن العملية تخفق في تحسين الوضع. ويشبه هذا الوضع إلى حد بعيد محاولة ضبط الأسعار في السوق الاحتكارية كما سوتها بعض الفقهاء البارزين^(٢١). إن الوساطة في بعض الحالات تحدد الهامش الذي يتم فيه السماح لنسب المشاركة في الأرباح بالتذبذب استجابة لقوى السوق، وينفس الوقت تتخذ الإجراءات المناسبة من أجل إقصاء ممارسات احتكار القلة وتكثيف حدة المنافسة بين المصارف.

وعلى أي حال، لا يمكن تطبيق العلاقة المتقدمة على محاولة المصرف المركزي تحديد نسبة المشاركة في الأرباح المطبقة على شهادات الودائع المركزية وعلى أية أموال يقدمها المصرف المركزي للنظام المصرفي على أساس المشاركة في الأرباح. غير أنه من الممكن للمصرف المركزي أن يغير حصة النسبة المئوية من الأرباح التي يدفعها لحاملي شهادات الودائع المركزية. ويعتبر مجلس الفقه الاسلامي الباكستاني النسبة الأولى بديلاً فعلاً لمعدل الخصم الرسمي الى درجة معينة^(١٧).

وأخيراً، فإنه ضمن النظام القائم على أساس المشاركة في الأرباح، يتوجب أن يكون تدفق رؤوس الأموال الأجنبية على الأساس نفسه أيضاً، ويمكن استعمال التغيير في نسب المشاركة في الأرباح لتنظيم هذا التدفق بالشكل المبين تالياً.

وكما بينا أعلاه، ليس من المرغوب تكرار اللجوء الى تغيير نسب المشاركة في الأرباح، ومن المستحسن أن تلجأ السلطات النقدية في الاقتصاد القائم على غير أساس الفائدة الى التأثير على النشاط الاقتصادي بالتأثير على العرض والطلب على الأموال من خلال أدوات تنفيذ السياسة النقدية الأخرى المتاحة لها. ولنا أن نسجل أيضاً أنه بالنظر إلى طبيعتها التعاقدية، فإن التغيير في نسبة «DRP» ونسبة «BRP» سيكون أكثر بطئاً في اظهار الأثر على النشاط الاقتصادي.

يمكننا أن نتصور أن معالجة نسب الاحتياطي النقدي، ونسبة السيولة النقدية ونسبة الاقراض ونسبة إعادة التمويل، مع امكانية استعمال بيع وشراء الأوراق المالية ونسب المشاركة في الأرباح كأداة من أدوات تحقيق السياسة النقدية سوف يزود المصرف المركزي بما يلزمه من وسائل للتحكم في مجموع عرض النقد في النظام. كما أن غياب سعر الخصم الرسمي وامكانية اجراء عمليات السوق المفتوحة في السندات القائمة على أساس الفائدة لن يشكل مشكلة في ظل توفر هذه الأسلحة.

أما فيما يتعلق بنسب إعادة التمويل، فإنه من الممكن استعمالها كأداة للتحكم الانتقائي في الائتمان، «نسب عالية من القروض تمنح للقطاعات المختلفة على أساس الأولوية يضمناها المصرف المركزي».

(٩٨) تحديد نسب الأرباح واجور الخدمات المقدمة:

إن بعض النسب التي تستوفيها المصارف التجارية على الأتماط المختلفة من التمويل القائم على غير أساس المشاركة تعرف مقدماً، كالنسب التي تستوفى على عمليات المراجعة أو التاجير أو بيع السلم «سلع مدفوع ثمنها مقدماً... الخ» وعادة، يجب أن تترك هذه

الأسعار للتحديد من قبل السوق. وعلى الرغم من ذلك، يتوجب أن يكون للمصرف المركزي الصلاحيات الكافية للتدخل في هذه المسألة كلما كان ذلك ضروريا.

غير أن القضية مختلفة تماما في حالة أجور الخدمات على القروض المقدمة على غير أساس الفائدة. وبما أن المقصود من هذه الأجور هو مجرد تغطية النفقات الادارية، فإنه من الضروري وضع تحديد واضح لأسس احتساب الأجور التي تستوفى على الخدمات المقدمة، وعلى المصرف المركزي التحقق من التزام المصارف بهذه الأسس.

(١٠-١١) تحديد النسب التأهيلية للأرباح المتوقعة وسقوف/ أرضيات الصيغ

المختلفة للاستثمار:

ان اشتراط حد أدنى من الأرباح المتوقعة للمشاريع لتأهيلها للحصول على تمويل من المصارف التجارية على أساس المشاركة في الأرباح قد وضع أساساً لحماية مصالح المودعين في الحسابات الاستثمارية، وللوقاية من المحاباة التي قد يقوم بها موظفي المصارف. ولقد تم النص على مثل هذه الاشتراطات في النظم الجديدة للمصرف المركزي الباكستاني^(١٨)، وفي قانون المصارف الايراني^(١٩).

يتوجب المحافظة على توازن جيد بين التمويل المقدم على أساس المشاركة والتمويل المقدم على غير أساس المشاركة لا سيما في هذه المرحلة الانتقالية من العمل المصرفي على أساس الفوائد الى العمل المصرفي الاسلامي. ولاشباع هذه الحاجة، ينبغي أن يكون للمصرف المركزي الصلاحية الكاملة لتحديد حد أعلى أو أدنى لمبالغ التمويل التي يمكن لمؤسسات التمويل تقديمها على شكل نسبة من مجموع التمويل المقدم من قبل تلك المؤسسة تحت مختلف أنماط التمويل المتاحة لها. فإذا ما تبين للمصرف المركزي بأن المصارف التجارية تقدم معظم تمويلاتها في مجال المراهجة مثلا، يمكنه أن يضع سقفاً أعلى لتمويل المراهجة تلتزمه المصارف.

كما يمكن أيضا الزام المؤسسات المالية باستخدام المضاربة «المشاركة في الأرباح» أو المشاركة الى درجة معينة بالحد الأدنى وليس من الضروري التأكيد على أن ممارسة هذا التدخل من قبل المصرف المركزي يجب أن يكون بمنتهى الحرص والتيقظ، آخذا بعين الاعتبار الظروف التي تجعل هذا التدخل في أنماط التمويل المختلفة غير مرغوب فيه. ونشير هنا الى أن القوانين المصرفية الجديدة في ايران قد تضمنت اشتراطات بهذا المعنى^(٢٠).

(١٣-١٢) تنظيم سعر الصرف :

سواء كان سعر الصرف الرسمي لعملة دولة ما مقابل عملات أجنبية «عدد معين من الوحدات من النقد المحلي مطلوبة لشراء وحدة واحدة من النقد الأجنبي» قد ترك عائماً ليحدده العرض والطلب أو ثابتاً في مقابل الذهب أو وحدات حقوق السحب الخاصة أو في مقابل أية عملة أجنبية، فإنه ينبغي أن يلعب المصرف المركزي دوراً متميزاً في كلتا الحالتين .

ففي الحالة الأخيرة «حالة أسعار الصرف الثابتة» يتدخل المصرف المركزي بائعاً أو مشترياً لكميات من الذهب أو من احتياطات النقد الأجنبي من أجل إزالة حالة العرض الفائض أو الطلب الفائض على العملة الوطنية في أسواق النقد الأجنبية بهدف المحافظة على السعر الرسمي الثابت. وكذلك في حالة الأسعار العائمة، يتدخل المصرف المركزي أيضاً لصالح السوق المحلية لعزلها عن أية مؤثرات محتملة - سواء كانت تضخمية أو انكماشية - نتيجة لتغير أسعار الصرف.

من حيث المبدأ، يستمر المصرف المركزي في الاقتصاد الإسلامي القائم على غير أساس الفائدة في تولي هذه الوظيفة بنفس الطريقة إلى حد ما . فهذه الوظيفة التنظيمية التي يقوم بها المصرف المركزي تحتل أهمية قصوى في حالة الدول النامية التي ليس بمقدورها السيطرة على الذبذبات الحادة في الأسعار الخارجية لعملة الوطنية، كما أنه من الضروري - لحماية مصالح هذه الدول - أن تعمل على منع استمرار الهبوط في أسعار الصرف لعملة الوطنية.

من الطرق والوسائل التقليدية المتاحة للمصارف المركزية الحديثة في مجال تنظيم سعر الصرف وسيلة واحدة لن تكون متاحة لها في النظام الإسلامي ألا وهي سعر الخصم . فالزيادة في سعر الخصم لعبت دوراً هاماً في تشجيع تدفق رؤوس الأموال الأجنبية . وبالتالي أدت إلى تحسين ميزان المدفوعات ووقف هبوط أسعار الصرف .

أما في الاقتصاد الإسلامي القائم على غير أساس الفوائد ، فإن تدفق رؤوس الأموال الأجنبية سوف يكون على الأغلب على أساس المشاركة في الأرباح الحقيقية التي تأتي للمؤسسات التي قامت باستثمار رؤوس الأموال هذه ، ولذلك ، يجب أن يكون قادراً على تشجيع هذا التدفق بأن يعرض على المستثمر الأجنبي - قياسياً - نسبة أعلى من المشاركة في الأرباح . يكون هذا الاجراء أكثر نفعاً في القطاع العام حيث تكون المصالح العليا للاقتصاد الوطني . أما غياب سعر الخصم عن الساحة فليس من المرجح أن يؤدي إلى وضع المصارف المركزية العاملة في الاقتصاد القائم على غير أساس الفائدة في وضع غير تفضيلي قياساً بتلك

المصارف النظرية لها .

يتعين على المصرف المركزي الاسلامي مراقبة نشاطات المصارف الأجنبية العاملة في الدولة للتأكد من التزامها نماً وروحاً بالعمل المصرفي على غير أساس الفوائد وأنها - أثناء حصولها على أرباح للملكية الأجنبية - تأخذ بعين الاعتبار المصالح الوطنية للدولة التي تعمل في أراضيها . كما أن عليها أيضاً أن تراقب عمليات المصارف الوطنية التي تجري خارج البلاد حتى تتأكد من عدم تورط هذه المصارف بالفوائد والممارسات الأخرى المحظورة ولتتأكد من أنها تخدم المصالح الوطنية للدولة أثناء جنيها للأرباح من الخارج .

(١٤-١٥) الضبط الانتقائي للائتمان المصرفي :

تخدم نسبة إعادة التمويل كوسيلة للضبط الانتقائي للائتمان وذلك عن طريق تحديد النسب المختلفة للقروض التي تمنح للقطاعات الاقتصادية المختلفة . وهكذا يستطيع المصرف المركزي أن يتعهد بتمويل القروض المقدمة لقطاع الزراعة الى نسبة تصل الى (٥٠٪) ، في حين تكون النسبة المطبقة على القروض المقدمة للنشاطات التجارية لا تزيد عن (٢٥٪) على سبيل المثال .

أما فيما يتعلق بتوجيه ودائع المشاركة في الأرباح ، والودائع المقدمة على غير أساس المشاركة في الأرباح للقطاعات صاحبة الأولوية فيطلب الأمر أن يتخذ المصرف المركزي اجراءات محددة . هذه الاجراءات لا تكون مبررة في الظروف الطبيعية التي يمكن في ظلها الركون لقوى السوق لتوزيع الأموال القابلة للاستثمار على القطاعات الاقتصادية المختلفة . وعلى الرغم من ذلك ، فإن الأهداف الكلية للاقتصاد ، المتمثلة في توفير الحاجات الأساسية والتوزيع العادل والتنمية ، قد تملي بعض الأولويات التي تستدعي اتخاذ اجراءات مالية ونقدية محددة ، وعلى ذلك ، يجب أن يحظى المصرف المركزي بالصلاحيات الكافية التي تمكنه من التدخل عند الحاجة .

أما سلطات المصرف المركزي التي تمكنه من الزام المصارف التجارية بشراء شهادات اقراض حكومية الى درجة معينة ، فهي مصممة أساساً للتأكد من توفير قدر كاف من القروض قصيرة الأجل القائمة على غير أساس الفوائد للحكومة ، وآية اجراءات تتخذ في هذا الصدد ، يجب أن تكون ضمن نطاق نسبة الاقراض آنفة الذكر .

(١٦-١٧) المصرف المركزي كمستشار ودليل :

يقوم المصرف المركزي في الاقتصاد الحديث ، ولا سيما في الاقتصاديات النامية بدور النصيح والارشاد للمصارف التجارية في مسائل تتصل بالسياسات الاستثمارية . ويمكن أن

يعزز هذا النص بما فيه من النصوص القانونية منعا لتجاهله. غير أنه في معظم الحالات لا يكون ذلك ضرورياً.

كما يقوم المصرف المركزي أيضاً بدور المستشار الفني للحكومة في مسائل تتصل بالمال والتمويل. فهذا الدور لا يمت بصلة الى مسألة الفوائد ويمكن القيام به بفاعلية في النظام القائم على غير أساس الفوائد^(١١). لا يمكن لآية قائمة أن تستنفذ جميع الاحتمالات، وهكذا بالنسبة للقائمة المذكور أعلاه. فالإبداع والتجديد في حقل السياسة النقدية قد يوفر بدائل جديدة للسلطات النقدية، فعلى سبيل المثال، يرى «شابرا» أن الودائع الحكومية لدى المصارف التجارية، وعمليات المقايضة في العملات الأجنبية التي يجريها المصرف المركزي مع المصارف التجارية والصناديق المشتركة «اتفاق تعاوني بين المصارف التجارية تحت رعاية المصرف المركزي لتوفير العون للمصارف في حالة النقص في سيولتها النقدية» يرى أن هذه جميعاً أكثر قدرة على خلق أثر مباشر في الاحتياطات النقدية للمصارف التجارية أكبر من أثر الخصم ومن عمليات السوق المفتوحة^(١٢).

وعلى كل حال، فإن عمليات المقايضة للعملات الأجنبية تصبح ممكنة في الدول التي لا تضع تعليمات لضبط ومراقبة العملات الأجنبية، كما يمكن لعمليات نقل الودائع الحكومية من وإلى المصارف التجارية أن تخدم بصورة مباشرة الوظيفة نفسها التي تقدمها عمليات السوق المفتوحة بصورة غير مباشرة. وقد بدأ هذا واضحاً من خبرة المملكة العربية السعودية^(١٣).

يتضح من هذه العجالة الخاصة بأدوات الرقابة المتاحة للمصرف المركزي الاسلامي القائم على غير أساس الفوائد، أن المصرف المركزي سوف يكون بمركز يمكنه من تنفيذ وظيفتي التحكم في عرض النقد وتنظيم السوق المالية بصورة فعالة. وهكذا، فإن التخلص من الفوائد التي تخرج سعر الخصم من مجموعة الأدوات المتاحة للمصرف المركزي بالكاد يكون له أثر على فعاليته، حيث أنه يستمر على نفس المستوى من السيطرة لتمكنه من التحكم بحجم الائتمان بشكل مباشر وغير مباشر.

كما أوضحنا سابقاً^(١٤)، فإن النظام المالي القائم على أساس المشاركة في الأرباح قد قدم حجاباً واقعياً من خلق النظام المصرفي للائتمان الطائش المتهور.

إن سياسة الائتظام والاستقرار، التي تشكل الاهتمام الرئيسي للسياسة النقدية في ظل النظام القائم على أساس الفوائد، قد تتوقف عن استمرار دور المصرف المركزي في النظام القائم على غير أساس الفوائد. وهذا يمكن المصرف المركزي العامل في الاقتصاد الاسلامي القائم على غير أساس الفائدة من متابعة السياسات التنموية بهمة ونشاط، هذه السياسات

التي تتلاءم معها السلطات النقدية بقوة في الدول النامية، وهي المجموعة التي تنتمي إليها الدول الإسلامية.

المصارف الإسلامية المركزية في التطبيق:

إيران:

مع أن العمل المصرفي الإسلامي في الوقت الحاضر قد بوشر به منذ أكثر من عقد مضى، إلا أن المصارف المركزية الإسلامية قد ظهرت حديثاً. فالمادة (٢٠) من «قانون المصارف بدون ربا» في إيران، الذي تمت المصادقة عليه بتاريخ ٣٠ آب ١٩٨٣م، يؤهل المصرف المركزي في إيران للتدخل والرقابة على النشاطات المالية والمصرفية عن طريق الأدوات التالية:

أ - تحديد الحد الأعلى أو الحد الأدنى لنسب الأرباح التي تستوفيها المصارف في عمليات الائتلاف ونشاطات المضاربة، وتتغير هذه النسب تبعاً للتغير من حقل إلى آخر من حقول التمويل.

ب - تعيين الحقول المختلفة للتمويل والمشاركة ضمن نطاق عمل السياسات الاقتصادية المقبولة، وتحديد الحد الأدنى للأرباح المتوقعة من مشاريع التمويل والمشاركة المختلفة. هذا الحد الأدنى للأرباح المتوقعة قد يتغير تبعاً للاختلاف في مجالات وأوجه النشاط الاقتصادي.

ج - تحديد الهامشين الأدنى والأعلى للربح على أساس نسبة معينة من مبلغ التكلفة للبضائع التي تم التعاقد على شرائها مع المصارف وصفقات الشراء بالتقسيط.

د - تحديد أنواع العملات ومبالغها العليا والدنيا التي تستوفيها المصارف على الخدمات التي تقدمها (شريطة أن لا تتجاوز هذه المبالغ نفقة الخدمة المقدمة) ومقدار الرسوم المستوفاة على استعمال الودائع التي تستلمها المصارف.

هـ - تحديد الأنواع والمبالغ والحدود العليا والدنيا لعلاوات المادة (٦) ووضع أساس عام للاعانات المصرفية في الحالات المشار إليها^(٥٦).

و - تحديد السقوف العليا والدنيا لنسب الائتلاف، المضاربة^(٥٧)، الاستثمار، الشراء بالتقسيط، صفقات التقسيط، البيع والشراء بالدين، عمليات الصرف الآجل، المزارعة، المساقاة، الجعالة والقرض الحسن^(٥٨)، سواء للمصارف أم لغيرها، حسب مختلف حقول النشاط، وكذلك تحديد السقف الأعلى للتسهيلات التي يمكن منحها

لكل عميل^(٥٨).

بما أن العمل المصرفي في إيران يقع ضمن نطاق القطاع العام، فإن وظائف وأهداف الجهاز المصرفي بالشكل التي حددته المادتان (٢٠١) من القانون المذكور أعلاه، تسري وتطبق أيضاً على المصرف المركزي. وهذه تشتمل على جميع الأهداف والوظائف التي سبق أن بينهاها في الدراسة، فالجهاز المصرفي ينظر إليه بحق على أنه أداة للوصول الى أهداف اسمي. تنص المادة ١ - (١) من هذا القانون على أن الأهداف هي: «التوصل الى نظام نقدي وائتماني قائم أساساً على الحق والعدالة - بالشكل الذي وضعته الشريعة الاسلامية - من أجل التنظيم الفعال لدوران النقد والائتمان، ويهدف دعم النمو الاقتصادي للدولة».

وقد تم التأكيد أيضاً على أهمية المحافظة على قيمة العملة المحلية وتوازن ميزان المدفوعات وتسهيل المبادلات التجارية.. المادة (١٤).

باكستان:

يمارس مصرف الدولة الباكستاني، وهو المصرف المركزي في البلاد، الصلاحيات التالية - من ضمن مجموعة الصلاحيات الأخرى المتاحة له - ضمن الجهاز المصرفي، والتي بفضلها تم الاعلان عن الغاء نظام الفوائد:

١ - حدد المصرف المركزي أنماط التمويل التي تستعمل في مختلف الصفقات، وهكذا فإن تمويل التجارة يتم على الأغلب عن طريق رفع أو تخفيض السعر، وعن طريق القروض التي يستوفى عمولة على خدماتها. أما الصناعة، فإنها تمول عن طريق المشاركة في الأرباح أو المشاركة في الملكية أو التأجير أو الشراء بالتقسيط أو رفع السعر «بالنسبة لرأس المال العامل». أما الزراعة فتمول على أساس رفع السعر أو التأجير أو الشراء بالتقسيط وأجور التطوير^(٥٩).

٢ - يحدد مصرف الدولة الباكستاني من وقت الى آخر الحد الأعلى لآجور الخدمات التي يمكن للمصارف استيفاءها على القروض المقدمة على غير أساس الفوائد^(٦٠).

٣ - يحدد مصرف الدولة الباكستاني مدى السعر السنوي للربح الذي يمكن للمصارف أو لمؤسسات التمويل استيفاءه على أنماط التمويل المتصلة بالتجارة «المرابحة»، التأجير، الشراء بالتقسيط^(٦١)، كما أنه يحدد «السعر السنوي الأدنى للربح الذي تأخذه بعين الاعتبار المصارف ومؤسسات التمويل أثناء دراستها لطلبات التمويل، والسعر السنوي الأعلى للربح الذي يمكن استيفاءه، أو أسس وأنماط التمويل المختلفة، التي تشتمل

على المشاركة، والمضاربة، والتأجير بالمشاركة، بالإضافة الى بيان أنه في حالة تكبد أية خسائر، فإنها توزع بين جميع أصحاب رؤوس الأموال المشاركة بالنسبة والتناسب مع مقدار التمويل المقدم منهم^(١٢). وقد وضع المصرف المركزي الباكستاني صيغة «لتحديد أسعار الربح على مختلف أنواع المشاركة في الربح والخسارة - PLS^(١٣) - والتزامات المصارف ومؤسسات تمويل التنمية الاقتصادية - DFI^(١٤)».

٤ - وقد سبقت الإشارة في أثناء مناقشة صلاحيات المصرف المركزي، الى أن التمويلات التي يقدمها المصرف المركزي الباكستاني للمصارف التجارية لتمكينها من مواجهة المصاعب المؤقتة، إنما تقدم على أساس المشاركة في الربح والخسارة. فنسبة الربح التي يستوفيها المصرف المركزي الباكستاني على هذا التمويل تكون مساوية لمعدل المردود الذي تدفعه المصارف الملتقية لهذا التمويل على ودائع التوفير لنصف السنة المعنية. أما في حالة تحمل المصرف لخسائر خلال تلك المدة، فإن الأرباح التي استوفهاها المصرف المركزي الباكستاني من هذا المصرف تعاد اليه ويتم توزيع الخسائر بين أصحاب رؤوس الأموال بالنسبة والتناسب مع التمويل المقدم منهم^(١٥).

٥ - تحديد الغرامات التي تفرض على الأفراد والمؤسسات المتأخرة بدفع ما ترتب عليها من أموال نتيجة للتمويل الذي حصلت عليه.

ومن الجدير بالذكر في نطاق تمويل المشاركة أو المضاربة، أن المصرف المركزي الايراني ينظم نسبة المشاركة في الربح^(١٦)، في حين أن المصرف المركزي الباكستاني ينظم نسبة الأرباح التي تستوفيها المصارف. أما فيما يختص بالأنماط الأخرى من التمويل مثل المراهقة، والبيع بالتقسيط، والتأجير... الخ فإن كلا المصرفين ينظمان سعر الأرباح التي يسمح للمصارف باستيفائها.

السياسات القنومية للمصارف المركزية:

يجب أن تشجع الاستراتيجية المثل للتنمية الاقتصادية في الدول الاسلامية، التي تتميز بفائض عمالي وعجز في رؤوس الأموال، على مفهوم التنظيم، لا سيما صغار المنظمين، وعليها ان تسعى الى الاستخدام الكامل للمصادر الطبيعية، خاصة القوى العاملة^(١٧). وباقتراض عدم توفر الوظائف للكافية بالأجور الرائجة، فإن توفر الأموال الجاهزة للاستثمار على أساس المشاركة في الأرباح سوف يشجع المهن الحرة والصناعات الصغيرة. إن بناء الاستراتيجية على هذه الخاصية للنظام، يرتب على المصرف المركزي اعداد مؤسسة متخصصة بتوفير وتوجيه أموال المشاركة في الأرباح الى ذوي المهن الحرة. ويمكن أيضاً

تشجيع الصناعات الصغيرة عند تقديم المعونات الفنية المناسبة وتوفير المعدات اللازمة على أساس التأجير. بالإضافة الى أنه بالإمكان استخدام الصيغة التعاقدية الاسلامية - الاستصناع أو الطلبات (المدفوعة مقدما) على سلع صناعية كنمط من أنماط تمويل الصناعات الصغيرة ضمن نطاق محدد ضيق. وبما أن السياسات التنموية في أغلب الدول النامية المتميزة بفائض عمالي، موجهة بشكل أساسي نحو تنمية القطاع الزراعي، فإن الصيغة التعاقدية الاسلامية - بيع السلم - أو الطلب (المدفوع مقدما) على سلع زراعية محددة يمكن أيضاً استخدامها كنمط من أنماط تمويل القطاع الزراعي^(١٤)، وكما ذكر أنفا فإنه بالإمكان تأسيس وكالة خاصة لتمويل هذه القطاعات بحيث يقدم المصرف المركزي رأس المال المبدئي اللازم لهذه الوكالات على أساس نسبة خاصة مخفضة من المشاركة في الأرباح كحصة يستوفيهما المصرف المركزي.

ان ضرب العملة القانونية اللازمة لتمويل احتياجات قطاعات واسعة من الاقتصاد هو أحد أهم الأدوار التي تقوم بها المصارف المركزية في الدول النامية حتى في الوقت الحاضر، يلحظ أن الحجم الأكبر من اقتصاد الأرياف في هذه الدول لا زال خارج حدود القطاعات المزودة بما يكفيها من النقد. ويصدق هذا القول أيضاً الى حد كبير في المدن الصغيرة التي يلاحظ أن تزويدها بما تحتاج من النقد يكاد يكون ضئيلاً. فعلاوة على الأسباب الأخرى، التي تكاد تكون عامة في جميع الدول النامية، فإن قانون الفائدة قد شكل أحد أهم العوامل التي أبعدت الجماهير عن التعامل مع المصارف ومؤسسات الوساطة المالية الأخرى في الدول الاسلامية. وقد أدى هذا الوضع الى الاضرار بالعادات الادخارية لدى الجمهور.

يمكن حل هذه المشكلة اذا ما تمكن المصرف المركزي العامل في نظام مالي معاد التشكيل على غير أساس الفوائد، بل على أساس المشاركة في الربح من الوصول الى هذه الجماهير واستطاع أن يؤكد شرعية التعامل بالأساس الجديد معهم.

يجب أن يكون لهذه المهمة أولوية قصوى في مجال التنمية الاقتصادية حيث أن توفير النقد اللازم لتمويل احتياجات القطاعات المختلفة من الاقتصاد وتوسيع الأسواق في القطاعات الريفية من الشروط الأساسية للتنمية الاقتصادية الفعالة.

كم يلزمنا من الأموال؟

قبل شروع المصرف المركزي بتطبيق السياسة النقدية المناسبة، يتعين عليه الاجابة على سؤال هام. هذا السؤال يتصل بحجم الأموال اللازمة للاقتصاد. وهناك ثلاث اجابات محتملة على هذا السؤال أولها؛ ربط عرض النقد بالذهب أو بعض الاحتياطيات الأخرى مثل العملات الأجنبية. غير أن توفر هذه العملات لا يكون عادة تحت سيطرة السلطات

النقدية، وبالتالي فإن مستوى الأسعار سوف يرتفع الى مستويات لن يكون بمقدور السلطات النقدية السيطرة عليها. ولذا، فإن تأرجح هذه الأسعار ارتفاعاً وهبوطاً سوف يعتمد على مدى توفر مصادر الذهب للدولة المعنية إذا كانت هذه الدولة منتجة للذهب أو إذا كان بمقدورها كسب المزيد من الذهب أو العملات الأجنبية عن طريق بيع منتجاتها للعالم الخارجي. وثانيهما: أن تؤثر الدولة اصدار أوراق نقدية بدون تغطية، وأن تلجأ الى رفع مستوى الأسعار ببطء وهواة، وهكذا يمكن الحفاظ على مستوى لعرض النقد ينسجم مع نسبة النمو المرغوب فيها في الانتاج القومي الاجمالي، ويفترض أن يؤدي هذا الاجراء الى تشجيع الاستثمار لتأكيد الحصول على نسبة أعلى للربح من تلك التي يمكن الحصول عليها في ظل نظام استقرار الأسعار. وثالثها: هو أن تؤثر الدولة اصدار أوراق النقد بدون غطاء مع استقرار مستوى الأسعار، وبالتالي يمكن تعديل عرض النقد ليلام معدلات الانتاج بحيث يمكن التوصل الى المحافظة على استقرار مستوى الأسعار خلال فترات يكون فيها هذا الاستقرار مرغوباً فيه اقتصادياً. ونظرياً، يجب أن يكون بمقدور الدولة أن تؤثر اختيار اصدار النقد بدون غطاء مع هبوط بطيء بمستوى الأسعار، غير أن هذا الافتراض صعب التطبيق لانه في الواقع يشجع أصحاب الدخول على حساب ومصحة المنظمين مما يؤدي الى انخفاض الطلب على التمويل وتدني مستويات الدخل.

تتجه هذه الفروق لأن تكون في صالح الاختيار الخاص بالمحافظة على استقرار مستويات الأسعار على نطاق واسع لسببين أولهما: أن النظام الذي يسوده استقرار مستويات الأسعار يحقق العدالة لجميع المعنيين، ذلك لأن القوة الشرائية للنقد لن تكون مصدراً للشك أو الغموض أو المضاربة. وثانيهما: أن هذا الاختيار يلزم السلطات النقدية باتباع مسار غير غامض في تنفيذ الوظائف التي تمارسها مما لا يترك مجالاً للسياسات المتقلبة كما هو الحال لو تم اختيار الرفع البطيء لمستويات الأسعار.

أما التساؤل عن مقدار الزيادة في الأسعار التي يمكن اعتبارها زيادة معتدلة فسوف تبقى دائماً مسألة قابلة للجدل والنقاش. ويفضل هذا الخيار أيضاً على خيار ربط العملة بالذهب أو الاحتياطي الأخرى، لأنه ينادى بالاقتصاد عن التقديرات المتقلبة التي تجربها السلطات النقدية، غير انه يعرضه لقوى خارج نطاق سيطرته تنشأ أساساً في العالم الخارجي.

إن السياسة النقدية التي تهدف الى استقرار الأسعار بشكل عام على بعض المستويات التاريخية لها بعد اتخاذ التعديلات المناسبة للانحرافات الناتجة عن السياسات غير السليمة في الماضي، تبدو على انسجام تام مع الدور الأساسي للنقد كوسيط للمبادلات ومقياس للقيمة. ومن الناحية الافتراضية نقول انه إذا ما تم الاتفاق على المستوى الذي تستقر عنده

الأسعار لتحقيق أفضل المصالح للمعنيين فإن مسألة استقرار مستوى الأسعار كوظيفة ارشادية للسياسة النقدية تبدو قوية جداً. ولذلك فإنه لا توجد أية مبررات محتملة لقياس القيمة الذي يتصف بالانتقاض والاتساع، وللتمكن من الوصول الى هذه الحالة، وبصرف النظر عن رغبات المتعاملين في ذلك المقياس والمتأثرين باتجاهات مختلفة بالتغيرات التي تطرأ عليه، فإنه من الممكن أن نعتبر أن تعريض النقد للتغير في القيمة قصداً، مسألة تستحق الشجب والتوبيخ. وبنفس المنطق، فإن عدم منع هذا الأمر من الحدوث أمر يستحق الشجب والتوبيخ أيضاً، هذا إذا كان بمقدور السلطات الاجتماعية منعه. ويجدر هنا أن نأخذ باعتبارنا الشكوك المحتملة بأن مستويات الأسعار بشكل عام، أي قيمة النقد، كانت عرضة للتغيير خلال الحقب الأولى من التاريخ الاسلامي، وعلى وجه التقريب العقود الثلاثة الأولى منه. ومن الواضح أن المسألة لم تحظ باهتمام يستحق الذكر سواء من الحكام أو من الشرعيين. حتى إذا تمكنا من ترسيخ أساس واقعي للاعتراض على هذه المقولة: «إن قيمة النقد كانت عرضة للتغيير وأن أحداً لم يعنيه هذا الأمر»، فمن الممكن أن نبرهن بأن ذلك لم يكن بفضل سياسة مقصودة أو مدروسة، وعى الأرجح، لم يشعر أحد أن هذا المنع ممكن عن طريق اتخاذ الاجراءات التي كان بإمكانهم اتخاذها. والحقيقة أن رأي الشرع في هذا الموضوع «بالقدر المتاح لنا منه» يشجع بقوة استقرار القوة الشرائية للنقد^(٧٠). وغني عن الذكر طبعاً أن السياسة النقدية الهادفة الى المحافظة على القوة الشرائية للنقد مستقرة عند مستويات معينة، لا تعيق امكانية ان تتعرض أسعار بعض السلع للتغيير، ذك بسبب الندرة، والوفرة... الخ. ومن هنا فإن حديث الرسول عليه السلام الذي يقول: «إن الله هو المسعر^(٧١)». لا يمكن الاستشهاد به في هذا المقام.

إن النظام الذي يهدف الى المحافظة على استقرار القوة الشرائية للنقد يناسب تماماً المجتمع الذي يحظر التعامل بالفوائد. ولذلك فإن مقرض الأموال يكون مستحقاً فقط لأرباح أو مردود رأس المال. وبالإمكان أن نبرهن أنه في حين ينطوي النظام الذي يتصف بهبوط الأسعار على بعض المصاعب التي يعاني منها المقترضون، فإن النظام الذي يتصف بهبوط قيمة النقد ينطوي على خسارة في القيمة بالنسبة للمقرضين الذين لا يشجعون الاقراض بدون فوائد، كما أنه يخلق المصاعب أمام الذين يبحثون عن قروض بدون فوائد.

إن تعريض قيمة النقد للتذبذب بسبب ربطه بالذهب أو باحتياطات العملات الأجنبية سوف يخلق شكاً وغموضاً حول قيمة الأموال المقرضة عند سدادها للمقرض، كل ذلك باثر عدم تشجيع الاقراض بدون فوائد. فالنظام الذي يحقق قيمة مستقرة للنقد لهو في الحقيقة المناخ الأنسب للصفقات الائتمانية والاقراض في مجتمع تسوده الفوائد.

ونختتم هذا الفصل بالقول ان على المصارف المركزية القائمة في الاقتصاد الاسلامي أن

تعمل على تحقيق استقرار قيمة النقد عن طريق تغيير عرض النقد جنباً إلى جنب وبنفس الدرجة مع توفر السلع والخدمات في الاقتصاد .

قاعدة الذهب :

في ضوء المناقشة المتقدمة، فإن الربط ما بين كمية النقد وكمية احتياطي الذهب لا يخدم كوسيلة فعالة لإدارة موجودات المجتمع من النقد . بيد أن أقوى برهان وضع لصالح قاعدة الذهب هو أنها تخدم المجتمع في وقاية مصالحه ضد الحكام العابثين بأمواله عن طريق ايجادهم لهذه الأموال بحسب نزواتهم مما يؤدي إلى التضخم . ولنتوخى الدقة، فإن هذه الميزة تخص ذلك النظام الذي كانت فيه العملة الذهبية هي الوحيدة قيد التداول . فإذا ما سمح بنظام نقد ورقي على أساس الذهب حيث يكون عرض النقد الحقيقي عبارة عن مضاعف محدد سلفاً للاحتياطي الحقيقي من الذهب، فهناك أيضاً إمكانية لعبت الحكام بأموال المجتمع عن طريق تغيير النسب التي يحتفظ بالاحتياطيات على أساسها . وعلى كل حال فإنه من الصعب أن نتصور أن الاحتياجات الضخمة للأموال في المجتمعات الحديثة يمكن أن يفي بها تبني قاعدة السبائك الذهبية الصرفة . فأولاً، يعاني الذهب كعملة، من عيوب عامة في جميع العملات السلعية «تتمثل هذه العيوب في عدم وجود علاقة خاصة أو محددة ما بين عرض هذه السلع وبين نمو الطاقة الانتاجية في الاقتصاد»^(٧١) . وفي الحقيقة «أن عرض الذهب بشكل عام يعتبر غير كاف للوفاء بحاجات التجارة الدولية للسيولة»^(٧٢) . وعلى العموم فإن هناك عبارة موهمة للصحة عن الذهب تسهم في عدم استقرار عرضه حيث انه «غلة أو محصول يكون المخزون السلعي منها بضخامة الانتاج السنوي بحوالي أربعين مرة»^(٧٣) وهذا يشير إلى التوزيع غير المتكافئ لهذا المخزون الضخم بين أمم العالم . ان تدفق الذهب في فترات معينة يكون أكثر قدرة على التذبذب من التغير الذي يسمح به الانتاج الجاري له . وثانياً : فإن معظم الذهب الموجود في العالم يعرض ويستخرج من مناجم دولتين فقط هما أفريقيا الجنوبية وروسيا السوفييتية، فالأولى وحدها تنتج أكثر من ثلثي عرض الذهب في العالم^(٧٤) . إن الحالة الراهنة للعلاقات الدولية لا تبرر بالتأكيد أن تعتمد الإنسانية برمتها على هاتين الدولتين لتزويدها بأداة تسوية المدفوعات^(٧٥)، فهذا سوف يكون بغيضاً للدول الاسلامية على وجه التحديد .

وحتى في ظل الظروف الطبيعية، لم يكن عرض الذهب مستقرّاً، علاوة على أن التغير في الكلفة الحقيقية لانتاجه قد يؤدي إلى عدم استقرار مستوى الأسعار العام .

وأخيراً، فإن استعمال قاعدة الذهب ينطوي على استثمار غير ضروري للمصادر الحقيقية بالنقد نفسه^(٧٦) .

لا يمكن فهم أو تصور عدم تمكن المجتمع الاسلامي القائم على نظام الشورى من ضبط تصرفات القائمين على أمر ادارة أمواله . فعلى الأقل لا يبدو أن هناك ضرورة لتبني قاعدة الذهب بسبب المخاوف من سوء تصرف الحكام . فقد يكمن في أذهان البعض مفاهيم خاطئة عن وازع ديني لاستعمال الذهب والفضة كعملة ، ان مثل هذا المفهوم مبني على بعض الأسس التي منها أن الذهب والفضة استعمالا كعملة خلال حياة الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين الأربعة ، غير أن هذا القول عبارة عن مصادفة وليس عن برهان لأن الذهب والفضة كانا عبارة عن عملة في ذلك الوقت ، وقد خدما الغرض ولذلك سمح لهذه العملة بالاستمرار ، إلا أن الحكام والمشرعين قد فكروا مليا باستعمال بعض السلع الأخرى كنقد ، فعمر - رضي الله عنه - الخليفة الثاني فكر باستعمال جلد الجمال كعملة^(٧٨) . وقد علق الامام مالك بأنه اذا درج استعمال الجلود كعملة ، فإنها سوف تكون خاضعة لنفس الشروط التي تخضع لها أية عملة أخرى بمعنى أن استبدال هذه العملة «الجلدية» بالذهب والفضة يجب أن يكون على أساس الدفع الآتي^(٧٩) ، وهذا يبدد أية شكوك حول تقديس استعمال الذهب والفضة كعملة الى أبعد الحدود .

وعلى ما يبدو ، أن هذا المفهوم الخاطيء قد قوي بآثر بعض الأفكار التي دوتها بعض مشاهير الفكر المسلمين في البيئة الخاصة بالزمان والمكان الذي عاشوا فيه ، فقد كتب ابن خلدون : «لقد خلق الله تعالى هذين المعدنين الثمينين الذهب والفضة كمقياس للقيمة لجميع الثروات وهما ما يعتبره - على وجه التفضيل - سكان هذا العالم ثروة وملكية...»^(٨٠) .

كما قال الامام الغزالي : «فقد خلق الله تعالى الدرهم والدينار كحكم ووسيط في جميع الثروات حتى يتم تخمين وتحديد الثروات بهما...»^(٨١) . لقد قام هؤلاء المفكرون^(٨٢) - بهذه العبارات - بتقديم وصف لحقيقة ، ولا يمكن أن يكونا قد وضعوا قاعدة ليس لها أساس في القرآن أو السنة^(٨٣) .

ان اختيار المادة التي تقدم وظيفة النقد ، هي مسألة تتصل بالملاءمة والمصلحة العامة ، فالممارسات التي مضى على تطبيقها زمن طويل هي ولا شك مؤشرات قوية في هذا الاتجاه ، علاوة على ضرورة الاستفادة من تجربة الاصقاع الأخرى من هذا العالم ، وضرورة الإبقاء على باب الابتكار مفتوحا على مصراعيه .

الرسم على سك أو ضرب العملة :

ينطوي استعمال وإدارة النقد على مسألة رسم سك العملة أو ضربها - الأرباح الناتجة عن خلق النقد - حيث أن كلفة انتاج المادة التي تخدم وظيفة النقد وخصوصا العملة

الورقية، والأموال المصرفية وبعض العملات المعدنية... الخ أقل من القيمة الاسمية لهذه العملات. وهذا الرسم يصبح حقاً مشروعاً للجهة التي أصدرت العملة، فإذا كان المصرف المركزي هو المصدر الوحيد لخلق النقد، يمكن استعمال هذه الأرباح في تمويل المشاريع الاجتماعية التي تقدم خدماتها للعموم على وجه السواء ولكن في ظل نظام الاحتياطي النسبي، فإن جانباً من هذه الأرباح تصبح حقاً مكتسباً للمصارف التجارية، وفي الوقت المناسب، يتم اقتسام هذه الأرباح بين المودعين والعملاء مما يعني أن هذه الأرباح سوف تصل الى قطاع أكبر من الجماهير^(٨١). يمكن إثبات أن للمدخرين «المودعين» ورجال الأعمال «العملاء» والمصرفيين الحق بالقدر الأكبر من الأرباح الناتجة عن خلق المصارف التجارية للنقود حيث أن الفضل في هذه الأرباح يعود أساساً للنشاط الذي يقوم به هؤلاء. وعلى كل حال فإنه يستحسن أن يتم تشجيع رسم السك أو الضرب من المصارف التجارية الى المصرف المركزي بحيث يجد هذا التشجيع الطريق الأنسب الى المشاريع الاجتماعية التي تنساب خدماتها الى أعضاء المجتمع على حد سواء. ويمكن نقل هذا الرسم من المصارف التجارية الى المصرف المركزي عن طريق الضرائب المباشرة.

الدين العام:

لقد أتاح قانون الفائدة للدين العام والقروض المحلية والأجنبية أن تصبح أنماطاً رئيسية في تمويل التنمية الاقتصادية في الدول النامية. ونتيجة ذلك، فإن جميع الدول النامية بما فيها تقريباً جميع الدول الإسلامية في الوقت الحاضر تعاني من ديون خارجية تصل الى مبالغ ضخمة. وقد أخذت القروض المحلية شكلاً دائماً في الاقتصاد الحديث بسبب الموازنة التي تعرضها في الوفاء باحتياجات الحكومة لمواجهة نفقاتها الاعتيادية عن طريق القروض العامة. ولا يمكن أن يستمر هذا الوضع في المجتمع الإسلامي لسبب بسيط هو أن حظر وتحريم الفائدة لن يترك مجالاً لتمويل الدين على أي نطاق ذو شأن. ولذا فإن على تمويل التنمية أن يأخذ اتجاهها آخر نحو المشاركة واقتسام الأرباح حيث أن قاعدة التنمية والنفقات الاعتيادية للحكومة سيتم تمويلها عن طريق الضرائب بالقدر الذي تكون فيه قابلة للتمويل على أساس المشاركة واقتسام الأرباح. ونعترف بأن الدين العام في الحاضر يربك الدول المتحولة الى النظام المصرفي الإسلامي ويجعلها عرضة للمشاكل، فكيف يمكن للمصرف المركزي في مثل هذه الدول أن يتعامل مع هذه المشاكل؟

يمكن للمقترضين المحليين أن يختاروا بين الحصول اما على شهادات الاستثمار العامة أو شهادات الاقراض الحكومي بدلاً من السندات بفوائد التي يحملونها. وفي الحالة الأخيرة يمكن تعديل تاريخ استحقاق شهادات القروض بحيث يتمكن صغار المدخرين

« حملة السندات » من تصفية شهاداتهم بوقت أقصر من كبار حملة الاسناد مع تصفية حقوق أولئك الذين يفضلون شهادات القروض على شهادات الاستثمار خلال فترة زمنية معقولة . مع الأخذ بعين الاعتبار قدرة الحكومة على السداد وقدرة الاقتصاد على استيعاب الفائض النقدي الجديد من الأموال . ومما يجدر ملاحظته أن هذه الخطة تهدف الى التوقف عن التعامل بالفوائد نهائياً .

أما الديون الخارجية فيمكن الاختيار بين سدادها بشكل تدريجي أو استبدالها بالتمويلات المشاركة في الأرباح . ويمكن عرض نسب مرتفعة من المشاركة في الأرباح للمقترضين الخارجيين لاقناعهم بتحويل الأرصدة القائمة من ديونهم الى تسهيلات على أساس المشاركة في الأرباح . وبالقدر الذي تستمر فيه أجزاء من القروض الخارجية قائمة ، يتوجب الاستمرار في خدمتها الى أن يتم سدادها نهائياً . غير أنه يتوجب بذل كل الجهود الممكنة لمنع الحصول على قروض خارجية جديدة على أساس الفوائد . على الرغم من أن لهذا الوضع آثار كبيرة على الاقتصاد الوطني ولا يكون دائماً متاحاً وعندها يكون العلاج الوحيد الممكن هو التعاون الاسلامي الكامل لمساعدة الدول الاسلامية ، التي تترشح تحت أعباء ديون خارجية باهظة ، لأن تجد مخرجاً لها من أزمتها عن طريق برنامج لتنظيم اقتصادها واستبدال رؤوس الأموال الأجنبية المقترضة من مصادر غير اسلامية بالتمويلات المشاركة في الأرباح من المصادر الاسلامية ، وعن طريق بعض الهبات والمساعدات من الأقطار الاسلامية الغنية .

هوامش وتعليقات *

- (١) يعبر المؤلف عن شكره للتعليقات والملاحظات القيمة التي أبدتها السادة محمد أنس الزرقاء، ومحمد عمر شابرا، وفولكر نينهاوس، ومنور أقبال، وفهيم خان.
- (٢) المنح والهبات تشكل نموذجاً هاماً لانتقال الأموال، ومن المرجح أنها تحتل درجة أعظم في المجتمع الإسلامي، غير أن المنح والهبات لا تقدم بهدف الحصول على الربح وغالباً ما تكون موجهة لأغراض الاستهلاك. ومن هنا لا يمكن اعتبارها لغايات هذه الدراسة.
- (٣) انظر صديقي ١٩٨٥: ٦٣٥٧، ولودوفتش ١٩٧٩: ٢٠٥-٢٠٤، والكاساني ١٩١٠ مجلد ٦: ٩٧، والسرخسي مجلد ١٠٤٩٨: ٢٢، وابن قدامة ١٣٤٧هـ مجلد ٥: ١٦١، والصابوي ١٣٤٠هـ مجلد ٢٣٢: ٢، والفيروز آبادي مجلد ١: ٣٩٠.
- (٤) يمكن مراجعة الإثباتات التي تغطي الفترة من القرن الثاني عشر ولغاية القرن الخامس عشر في دوروفر ١٩٧٤: ٢٠٢-٢٠١.
- (٥) شابرا ١٩٨٥: ١٠٥-٦٧، أحمد ١٩٨٣: ١١٩٨٣، أحمد ١٩٨٣: ١٦٦-٢٠١، ٢٨٦-٢٥٣، عارف ١٩٨٢م، عزيز ١٩٧٨، صديقي ١٩٨٣: ١١٩٨٣.
- (٦) توجه المشاركة في الأرباح الداخلة في الاستثمار إلى المشاريع التي يتوقع منها أعلى مردود ربحي، في حين أنه في النظام القائم على أساس الفوائد، توجه الأموال نحو أكثر المقترضين أهلية، وقد لا تكون مشاريع هؤلاء أكثر المشاريع أرباحية، علاوة على ذلك فإن التكلفة الفعلية لرأس المال في نظام المشاركة تكون دائماً أقل من الانتاجية الفعلية لرأس المال. انظر خان ١٩٨٥: ١٥١-١٥٢، شابرا ١٩٨٥: ١٠٧-١٢٥، صديقي ١٩٨٣: ٨٥-٨٩.
- (٧) المرباحة تعني البيع بهامش ربحي يضاف على الكلفة. وبالشكل الذي تطبقه المصارف الإسلامية المعاصرة فهي تعني قيام المصرف بشراء البضائع التي يطلبها العملاء، ومن ثم بيع هذه البضائع إلى هؤلاء العملاء بسعر يكون أعلى من سعر الشراء، ويكون الدفع أجلاً، وغالباً ما يأخذ شكل الأقساط.
- (٨) كارسن ١٩٨٢: ١٠٩، أحمد ١٩٨٦.
- (٩) صديقي ١٩٨٣: ٩٥-٧٣.
- (١٠) الجارحي ١٩٨٣: ٨١.
- (١١) المعهد العالي للاقتصاد الإسلامي ١٩٨٤: ١٣.
- (١٢) الخياط ١٩٨٣. مجلد ٢: ٢١٦-٢١٩، ١٨٦-١٨٧ و ٢١٠. الجمال ١٩٧٧: ٩٩-١٠٠.
- (١٣) الجارحي ١٩٨٣: ٨١.

- (١٤) انظر أحمد ١٩٨٣ آ: ١٧٧-١١٦ و ٢٦٤. البنك الاسلامي الأردني ١٩٨٤: ٦٤-٥٨.
- (١٥) حسن الزمان ١٩٨١: ٣٣، ٣٣٩-٣٣٨، أين خلدون ٢٠٧، كوك ١٩٧٠: ٣٩-٣٨.
- (١٦) حسن الزمان ١٩٨١: ٣٣٤.
- (١٧) عواد ١٤٠٢هـ: ٣١٨-٣٢٠.
- (١٨) الشعباني ١٩٧٩: ٧٠، ١٣٤، ١٤٠.
- (١٩) شابرا ١٩٨٥: ١٨٠-١٨١.
- (٢٠) ويستون ١٩٨٠: ١٢٨.
- (٢١) الجارحي ١٩٨٣: ٧٥-٧٤، تحف، في أحمد ١٩٨٣ آ: ٧٥-٧٤.
- (٢٢) شابرا ١٩٨٥: ١٩٨-١٩٩، صديقي ١٩٨٣ ب: ٤٦-٣١.
- (٢٣) شابرا ١٩٨٥: ١٥٧-١٥٥.
- (٢٤) دريك ١٩٨٢: ١٠٤.
- (٢٥) دوميز واسبورن ١٩٨٠: ٢٦٤.
- (٢٦) كامب بل ١٩٨٢: ٣٧١.
- (٢٧) شابرا ١٩٨٥: ١٧٨-١٨٠.
- (٢٨) صديقي ١٩٨٣ آ: ١٥٢.
- (٢٩) صديقي ١٩٨٣ آ: ١٠١-١٠٠، ١٠٤-١١٠.
- (٣٠) شابرا ١٩٨٥: ١٦١.
- (٣١) سي أم سي ١٩٦٣: ١٧٩.
- (٣٢) ويستون ١٩٨٠: ٣٤٧.
- (٣٣) فوسك ١٩٥٧: ٧٢.
- (٣٤) غاتاك ١٩٨١: ١٠٩-١١٠.
- (٣٥) الجارحي ١٩٨٣: ٧٤.
- (٣٦) صديقي ١٩٨٣ آ: ٦٥-٦٣، ١٢٤-١٢٠.
- (٣٧) صديقي ١٩٨٣ ب: ٣٣، ١٩٨٣ آ: ٦٣، ١٠٢-١٠٠، ١١٦-١١٠.
- (٣٨) اس بي بي ١٩٨٥: ١٢.
- (٣٩) صديقي ١٩٨٣ ب: ١٠١.
- (٤٠) صديقي ١٩٨٣ ب: ١٠٤-١٠٣.
- (٤١) نفوي في أحمد ١٩٨٣ ب: ١٩٧.
- (٤٢) صديقي ١٩٨٣ ب: ١٢٢.
- (٤٣) عزيز ١٩٧٨: ٤٩-٤٨، أكرم خان في عارف ١٩٨٢: ٢٥٢، ضياء الدين أحمد في عارف: ٢٣٤.
- (٤٤) عارف ١٩٨٢: ١٥-١٤، ٢٣٤-٢٣٣.
- (٤٥) عارف ١٩٨٢: ١٥، ٢٣٥.
- (٤٦) صديقي ١٩٧٨: ٨٤-٨٥.
- (٤٧) أحمد ١٩٨٣ آ: ١٦٧-١٧٤.

- (٤٨) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ٢٤-٢٦.
- (٤٩) المصرف المركزي ١٩٨٣: المواد ٢٠- ب.
- (٥٠) المصرف المركزي ١٩٨٣: المواد ٢٠ - ف.
- (٥١) فيما يتعلق بهذا الموضوع وبعض النقاط الأخرى الواردة في هذه الدراسة، يمكن الرجوع الى «مجلس الفقه الاسلامي الباكستاني» - تقرير عن التخلّص من الفوائد - في أجمد ١٩٨٣ أ؛ ١٦١-١٧٧ و ١٩٦-١٩٧.
- (٥٢) شابرا ١٩٨٥: ٢٠٤.
- (٥٣) شابرا ١٩٨٥: ٢١٣ ملاحظة رقم ١٦.
- (٥٤) صديقي ١٩٨٣ ب: ٥٤٥٥، ٨٨٨٦.
- (٥٥) تنص المادة رقم (٦) على: « من أجل التوصل الى تعبئة وحشد الودائع، يمكن للمصارف وعن طريق الطرق التسويقية المختلفة، أن تمنح المكافآت التالية للمودعين:
أ - علاوة أو ربح غير محددة على شكل نقدي أو على شكل قرض حسن.
ب. اعفاء المودعين من أو منحهم خصما على العمولات والرسوم التي تستوفيها المصارف منهم.
ج. أولويات مناسبة للاستفادة من التسهيلات المصرفية بالشكل المبين في الفصل الثالث.
- (٥٦) المزارعة تعني حصة من المحاصيل الزراعية. المساقاة تعني اتفاق مشاركة يطبق على الحدائق والبساتين. أما الجعالة فهي الرسوم التي تدفع على الخدمات المقدمة ويحددها القانون بأنه: «تعهد أحد الفريقاء - الجاعل، المصرف أو المستخدم - أن يدفع مقدار معين من المال (الجعل) الى الفريق الآخر في مقابل تقديم خدمة محددة وحسب شروط العقد. أما الفريق الذي يقدم الخدمة فيدعى بالعامل أو الوكيل - للتعهد». المصرف المركزي ١٩٨٣: ٩.
- (٥٧) القرض الحسن يعني قرض بدون فوائد.
- (٥٨) المصرف المركزي ١٩٨٣: ٧-٦.
- (٥٩) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ٦-٣.
- (٦٠) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ٣.
- (٦١) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ٢٤.
- (٦٢) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ٢٦-٢٧.
- (٦٣) الاختصار PLS- يعني المشاركة في الربح والخسارة.
- (٦٤) الاختصار DFI- يعني مؤسسات تمويل التنمية الاقتصادية.
- (٦٥) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ١٤، ٢٣.
- (٦٦) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ١٢.
- (٦٧) المصرف المركزي ١٩٨٣: المادة ٢٠- أ.
- (٦٨) خان م ف ١٩٨٤م.
- (٦٩) أحمد ١٩٨٣ أ: ١٤١.
- (٧٠) المصري ١٩٨١: ٢٨-٢٢.
- (٧١) أبو داود - كتاب البيوع.
- (٧٢) ببيرس ١٩٨٤: ١٢.

- (٧٣) كارجل ١٩٨٣ : ٥٥٦ .
- (٧٤) دام ١٩٨٢ : ٣٣ .
- (٧٥) الموسوعة الأكاديمية الأمريكية ١٩٨٠ : المجلد ٩ ص ٢٢٦ .
- (٧٦) كارجل ١٩٨٣ : ٥٥٦ .
- (٧٧) جونسون ١٩٧١ : ١٧٧ .
- (٧٨) حسن الزمان ١٩٨١ : ٣٣٤ .
- (٧٩) مالك ١٩٧٨ : مجلد ٣ : ٩١-٩٠ .
- (٨٠) ابن خلدون : ٣٠٣ .
- (٨١) الغزالي ١٩٣٩ : مجلد ٤ : ٨٩-٨٨ .
- (٨٢) للمزيد من التفاصيل راجع متولي وشحاتة ١٩٨٣ : ١٩-٢٠ .
- (٨٣) ابن ماني ١٩٨٤ : ٢١ .
- (٨٤) بولد ينغ وويلسون ١٩٧٨ : ٤٨ .
- * المراجع المشار إليها تذكر اسم المؤلف وسنة النشر متبوعين برقم المجلد إن وجد ورقم الصفحة. أما تفاصيل الكتب المذكورة في الهوامش فهي مذكورة في نهاية هذا البحث في بند المراجع.

المراجع:

- أبو داوود السنن .
الموسوعة الأكاديمية الأميركية .
برنستاون - نيوجيرسي - شركة مطابع آريت ١٩٨٠ .
أحمد ، أوصاف مشاكل وتطوير المصارف الاسلامية
جدة . معهد البحوث والتدريب الاسلامي ، البنك الاسلامي
للتقنية ، ١٩٨٦ .
أحمد ، ضياء الدين ، ١٩٨٣ آ - البنوك والأموال في الاسلام اسلام آباد - معهد
(محررين) الدراسات السياسية ١٩٨٣ . ١٩٨٣ ب - السياسة المالية وتوزيع
المصادر في الاسلام . اسلام آباد ، معهد الدراسات السياسية ١٩٨٣
عارف ، محمد «محرر» الاقتصاديات المالية والنقدية في الاسلام ، جدة . المركز العالمي
لأبحاث الاقتصاد الاسلامي ١٩٨٢ .
عواد ، أحمد النقد في الإسلام - تاريخها وحكمها في أضواء الشريعة . الرياض ،
صفي الدين جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، رقم ١٣ ، ١٤٠٣هـ
صفحات ٢٠٧-٢٣٧ .
البنك المركزي في قانئون المصارف بدون ريا . تمت المصادقة عليه بتاريخ
الجمهورية الاسلامية ٣٠ آب ١٩٨٣ .
الايرائنية
ابن ماني ، عبدالله الورق النقدي . الرياض - مطبعة الفرزدق ١٩٨٤ .
ابن سلمان
بولدينغ ، اي (و) ت ف التوزيع عن طريق النظام المالي . الهبات الاقتصادية للمال
ويلسون «محررين» والائتمان ، نيويورك - مطابع بيرجر ١٩٧٨ .
كامب بل ، تم اس المؤسسات المالية ، الأسواق والنشاط الاقتصادي . نيويورك - شركة
مكاتب ماك جروهيل ١٩٨٢ .
كارجل ، توماس اي الأموال ، النظام المالي والسياسة النقدية الطبعة الثانية ، مؤسسة
برنتس هول ، انجلوود كليفس . نيوجيرسي ١٩٨٣ .
شابرا ، ام يو نحو نظام نقدي عادل . ليستر - المؤسسة الاسلامية ١٩٨٥ .
وكالة المال والائتمان أثر السياسات النقدية .
س . ام . سي نيوجيرسي ، مؤسسة برنتس هول ١٩٦٤ .
كوك - م . أ . «محرر» دراسات في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط
دام ، كينيث . دبليو قواعد اللعبة - علاج وتطوير النظام النقدي الدولي . شيكاغو -

- دوميز - ديفيد (و) ميشيل أوسبورن دو روفر - ديموند
- مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٨٢ .
- مشاكل نظرية الأسعار . أوكسفورد - فيليب الان ١٩٨٠ .
- الأمال والمصارف والفكر الاقتصادي في أواخر القرون الوسطى
- وبداية العصر الحديث في أوروبا . شيكاغو - مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٤ .
- المال والتمويل والتنمية . أوكسفورد . مارتن روبرتسون ، ١٩٨٢ .
- كتاب المذهب في فقه مذهب الامام الشافعي
- مصر - دار الكتاب العربي
- المصارف المركزية الأجنبية وأدوات السياسة النقدية . نيويورك ،
- بنك الاحتياط الأمريكي ١٩٥٧ .
- الاقتصاد النقدي في الدول النامية لندن ، ماك ميلان ١٩٨١ .
- احياء علوم الدين . القاهرة ١٩٣٩ .
- الوظائف الاقتصادية للدولة الاسلامية للبكرة . كراتشي - المطابع الاسلامية الدولية ١٩٨١ .
- المقدمة . بيروت - دار الفكر .
- المغني . مصر ، مطبعة المنار ١٣٤٧هـ
- تقرير ندوة اقضاء الفوائد عن الصفقات الحكومية .
- اسلام آباد ١٩٨٤ .
- النشاط الاقتصادي في ضوء الشريعة الاسلامية . جدة -
- دار الشروق ١٩٧٧ .
- البناء المالي والنقدي للاقتصاد بدون فوائد . المؤسسة والميكانيكية
- والسياسات . في أحمد ١٩٨٣ أ : ٨٧-٦٧ .
- الاقتصاد الكلي والنظرية النقدية . لندن ، مطابع جراي - مل
- المحدودة ١٩٧١ .
- البنك الاسلامي الأردني
- الافتاوى الشرعية ، عمان ١٩٨٤ .
- الاقتصاد الاسلامي . بلين فيلد - انديانا . م.س.م. ١٩٧٨ .
- الاسلام والوساطة المالية . دراسات موظفي صندوق النقد الدولي
- المجلد ٢٩ رقم (١) آذار ١٩٨٢ صفحة ١٠٨-١٤٢ .
- بدائع الصنائع . مصر ، مطبعة الجمالية ١٩١٠ .
- الكاساني ، علاء الدين
- دريك - بي - جيه
- الفيروز آبادي أبو
- اسحق ابراهيم بن علي
- بن يوسف فوسوك ،
- بيتر . جبي
- غاتاك ، سوبراتا
- الغزالي - أبو حامد
- محمد ابن محمد
- حسن الزمان ، س. م
- ابن خلدون
- ابن قدامة
- المعهد الدولي للاقتصاد
- الاسلامي
- الجمال - غريب
- الجارحي - معبد علي
- جونسون - هاري ، جي
- البنك الاسلامي الأردني
- قحف - منذر
- كارستن ، أنجو
- الكاساني ، علاء الدين

أبو بكر ابن مسعود
خان، م فہیم

نظرية التنمية الاقتصادية في نطاق المبدأ الاسلامي (ورقة عمل)
جدة، المركز الدولي لبحوث الاقتصاد الاسلامي ١٩٨٤.

خان، وقار مسعود نحو نظام اقتصاد اسلامي بلا فوائد. ليستر، المملكة المتحدة، المؤسسة الاسلامية ١٩٨٥.

الخياط، عبدالعزيز عزت الشركات في الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي. بيروت - عزت مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ - المجلد الثاني.

مالك
مدونة الكبرى. بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨.
دور البورصات السلعية في الاقتصاد الاسلامي من صحيفة
متولي مختار، م

متولي مختار ، م
دور البورصات السعوية في الاقتصاد الاسلامي من صحيفة
البحوث في الاقتصاد الاسلامي جدة - المجلد الثاني رقم (١)
صيف ١٤٠٤/١٩٨٤ ، صفحة ٣١-٣٠.

متمولي، أبو بكر
الصادق، عمر (و)
اقتصاديات النقد في اطار الفكر الاسلامي. القاهرة - مكتبة
وهبة، ١٩٨٣.

شحاتة، شوقي اسماعيل

المصري، رفيق
الاسلام والنقد. جدة، المركز الدولي لبحوث الاقتصاد الاسلامي.

بييرس، جيمس. ل. الاقتصاد المالي والنقدي. نيويورك - جون ويلي وأولاده. ١٩٨٤.
المبسوط. مصر - مطبعة المعادة - الطبعة الأولى.

الصاوي، شيخ أحمد
 بلغة السالك لأقرب المسالك. مصر، مصطفى بابي، ١٣٤٠هـ.
 نظام الحكم والادارة في الدولة الاسلامية القاهرة، عالم الكتب،
 الشعباني، محمد

عبدالله
صديقي، محمد نجاة (١٩٨٥) المشاركة وتوزيع الأرباح في القانون الاسلامي. ليستر - ١٩٧٩.

الله
المملكة المتحدة - المؤسسة الإسلامية. ١٩٨٥ (١٩٨٣- أ) العمل

المصرفي بلا فوائد. ليستر - المملكة المتحدة - المؤسسة الإسلامية
١٩٨٣ (ب - ١٩٨٣) قضايا في العمل المصرفي الإسلامي.

ليستر، المملكة المتحدة، المؤسسة الاسلامية ١٩٨٣ (١٩٧٨)
الاسلام كنظرية ملكية. دلهي - المكتبة المركزية الاسلامية ١٩٧٨.

ل. ادوفيتش - ابراهيم، المشاركة والارباح في الاسلام في العصور الوسطى. برنستون، نيو جيرسي، ١٩٧٠.

عزیز، محمد
ویستون، رآی

النقدية. كروم هيلز المحدودة ١٩٨٠.

البحث الخامس :

المدخل الى معرفة هجر العلم ومعاقله في اليمن

القاضي اسماعيل بن علي الآكوع

المدخل الى معرفة هجر العلم ومعاقله في اليمن

القاضي اسماعيل بن علي الأكوغ

المقدمة:

انفردت اليمن في تاريخها الاسلامي بظهور «هجر العلم ومعاقله» فيها فكان لوجودها أثر كبير في استمرار ازدهار العلوم والآداب والمعارف في اليمن من غير انقطاع.

ولقد كانت «هجر العلم» في حد ذاتها ظاهرة عجيبة لما تمتاز به من سمات وخصائص فريدة تُلزِمُها منذ نشأتها كهجرة، ولا تنفك عنها حتى تزول عنها صفة العلم أو تتحول الى قرية خاوية على عروشها، وهي خصائص لا يتحل بها أي معهد أو مركز من مراكز نشر الثقافة والتعليم في ديار المسلمين، ولا أعتقد أن فطرا اسلاميا آخر حظي بما حظيت به اليمن من وجود «هجر العلم» على أرضها أو عرّف نظائرها، أو حدا حذوها في ايجاد ما يماثلها أو ما يقرب منها تحت أي اسم من التسميات في هذا المجال.

فلقد كانت القبائل المنيعّة تتكفل بحماية «هجر العلم» التي تقع بين أظهرها، وحماية من يسكنها من العلماء والفضلاء وطلبة العلم فلا يجري عليها ما يجري على سائر القرى والمحلات الأخرى التي يسكنها عامة الناس. وقد منحتها هذه الحماية حصانة حتى صارت حرما. أمنا فلا يدخلها جنود الدولة، ولا تُمتنّ فيها الحُرّمات، ولا يعتدي فيها شخص على شخص آخر مهما كانت المبررات. وإذا حدث شيء من ذلك، وهو نادر ما يقع، فإن العقوبة فيها بأربعة أضعافها في غير «هجر العلم» حتى يرتدع من يفكر أو يخطر بباله من انتهاك حرمتها بارتكاب أي خطأ صغيرا كان أم كبيرا.

كذلك فإنه لا يطلب من أهل الهجر مشاركة رجال القبائل في تحمل أي عبء من الأعباء المادية، كما لا يطلب من شبابهم المشاركة في التجنيد وغير ذلك من الأمور التي تُفرض على القبائل فرضا، وإذا اقتضى الحال للضرورة القصوى ولزم أهل الهجر مغرم للدولة فإن القبائل تتحمله عنهم، وذلك تكريما واجلالا للعلماء، وتقديرا لمكائتهم واعلاء لشأنهم لأنهم ورثة الأنبياء^(١)، ومحل احترام الناس أينما حلوا وأينما ارتحلوا.

كذلك فإن أرزاق أهل «هجر العلم» مكفولة لهم، ولن يلوذ بهم من أهلهم وأقاربهم ولن يغد اليهم من طلبية العلم من المناطق الأخرى إذ تصرف لهم زكاة القرى المجاورة لهم أو ما يقرب منها - كما سيأتي تفصيل ذلك - فيأخذوا منها ما يقوم بحالهم، والباقي

يصرفونها على مستحقيها من مصارف الزكاة حتى ينفقوا لممارسة شؤونهم الخاصة، ولا سيما للقيام بالتدريس والافتاء والتأليف، وحل المنازعات بين المتشاجرين من القبائل، وقسمة التركات فلا يشغلهم أمر من أمور الدنيا، ولا يصرفهم عنها شيء من مكدرات الحياة.

وأغلب الظن أن منشأ هذه الضمانات لهجر العلم قد جاء في بادي الأمر من الحاجة لحماية من يتجه من العلماء الطامعين في الحكم الى مناطق القبائل المنيعلة ليدعو منها الى نفسه بالامامة، ولما كان في حاجة الى من يحميه، ويمنع عنه أذى سطوة الحاكم المترع على دست الحكم فإن القبيلة التي نزل بين أظهرها تضطر الى تهجيريه، وتهجير مسكنه، وتهجير من حضر معه من أتباعه وأعوانه أو لحقوا بعده، وتعلن ذلك في مجتمعا الحافل حتى يبلغ الحاضر الغائب فتقطع الطريق على من يريد به سوءا أو مكروها ليعيش في أمن واستقرار.

ومع هذه المزايا الفريدة التي تتمتع بها، «هجر العلم» منذ المائة الثالثة للهجرة الى عهد قريب أدركناه فإنها لم تتل ما تستحقه من الدراسة حول نشأتها، وأسباب قيامها، وتحديد وظائفها، والكتابة عنها كظاهرة اجتماعية بارزة في تاريخ اليمن السياسي والثقافي للتعريف والتتويبه بها. بل لم تحظ بأي اهتمام من قبل الباحثين والمؤرخين على الإطلاق. ولولا أنني عرفت أمرها وعلمت بشأنها من خلال زيارتي المتعددة لمناطق اليمن المختلفة ورؤيتي لبعض القرى التي تحمل اسم «الهجرة» لما تغير في الأمر شيء، فلقد استهواني كثرة وجودها، فاستأثرت باهتمامي، وأخذت أبحث منذ ما يقرب من عشرين عاما عن سر ظهورها في اليمن، وعن سبب التسمية بالهجر، ثم دفعني حب البحث الى تتبع مواقع ذكرها في مراجع تاريخ اليمن، وطبقات علمائها، المخطوط منها والمطبوع، فوجدت أن هذه المراجع قد حفلت بذكر كثير من هجر العلم استطرادا عند سرد الحوادث الحولية بأن فلانا قد أقام في «هجرة كذا» أو لحق به أحد علماء «هجرة كذا» أو دعا الامام الفلاني من الهجرة الفلانية أو أخرى. كذلك فقد ورد ذكرها استطرادا أيضا في تراجم كثير من علماء الزيدية بأن فلانا ولد في «هجرة كذا»، أو سكن فيها، أو أقام فيها بعض الوقت أو عاش بقية عمره فيها، أو أدركته الوفاة على أرضها، كما يأتي ذكرها عند سرد مراحل حياة بعض العلماء بأنه درس في الهجرة الفلانية أو ذهب اليها للتدريس.

وقد دونت هذه الفوائد وغيرها مما يتعلق بهجر العلم في كتابي «هجر العلم ومعاقله في اليمن» فذكرت الهجرة ومكانها وتحديد هجرته من أقرب المدن المشهورة، وذكرت المسافة بينهما، وذكرت حالتها اليوم، وكيف كان حالها بالأمس، ومن الذي أسسها هجرة

إن عرف، ثم ذكرت من ينتسب إليها من الفقهاء والعلماء والرؤساء ومن درس أو درس فيها، أو سكن أو عاش بها، أو نزل بها لفترة قصيرة، وترجمت لهم، وحرصت على ذكر تاريخ ولادتهم ووفاتهم، وأبرز أعمالهم، وذكر مؤلفاتهم إن كانت لهم مؤلفات. كما ذكرت عند التعريف بالهجرة نوع التهجير، فهناك هجرٌ كان هجراً مهجرةً، وهي التي يشمل التهجير البلدة وسكانها ومزارعها حتى حدودها الإقليمية من جميع الجهات، وعدد هذه الهجرة ليس بالكثير، وبعضها اقتصر على سكانها فقط، وهي الغالب، وهناك هجرٌ ليس لها تهجير.

كذلك فقد بينت ما هو عامر من الهجرة، وما هو دارسٌ منها، وأن هجراً قد اندثرت، وجُهل مكانها فصارت نسياً منسياً، وبينت أيضاً أن بعض الهجرة قد زال عنها أسباب التهجير، وأنها صارت كسائر القرى الأخرى فلا تتمتع بما كانت تتمتع به من قبل من حماية القبائل لها لزوال صفة العلم عنها بموت علمائها، أو انتقالهم منها إلى أماكن أخرى، وربما كانت هناك أسباب أخرى لهذا التحول غير معروفة، وحرصت بعد ذلك على ذكر من بقي من العلماء أحياء في بعض الهجرة، ومن منهم ما يزال يقوم بالتدريس لمن يقصده من طلاب العلم، ولو كان ذلك نادراً، وترجمت لهم.

ولم يقتصر اهتمامي على ذكر «هجر العلم» الخاصة في الغالب باتباع المذهب الزيدي فحسب، بل تجاوز ذلك إلى أن شمل مناطق اليمن كلها، فقد وجدت في تاريخ اليمن وطبقات علمائه أوصافاً لقرى كثيرة منتشرة في سهولها وجبالها وبطون أوديتها كانت معاقلة للعلم، ولعبت أدواراً مهمة في ازدهار الحياة الفكرية، وكان لها أثرٌ كبير في ظهور كثير من فطاحلة علماء الشافعية^(١) الذين استغلوا بنشر العلم وتدريسه، وتركوا ثروة علمية هائلة من ثمرات أقلامهم في شتى العلوم والمعارف الإسلامية في الفقه والفرائض والحديث والتفسير والأصوليين والمعاني والبيان في عصر الدولة الرسولية في اليمن، وانتشرت كتبهم في ديار المسلمين، وترجم لهم علماءهم في كتبهم ومؤلفاتهم.

ولقد كانت «معاقلة العلم» من الكثرة بحيث لا يخلو مخلافٌ ولا عزلة ولا معشاة^(٢) من وجود عدد كثير منها ومن «ربط العلم» إلا أنني اقتصرت على ذكر أشهرها بالعلم، وأكثرها وروداً في كتب التاريخ والتراجم، والتي كانت عامرة بالعلم والعلماء وطلبة العلم لأن سكان هذه المناطق كلها كانوا وما يزالون يهتمون بطلب العلم والتفقه في الدين أكثر من غيرهم.

أما أرزاق العلماء وطلبة العلم، فقد كانت من الأوقاف الكثيرة التي يحبسها أهل الخير - وما كان أكثرهم - على المشاريع الخيرية التي يرجون من فعلها الأجر والثواب من

عند الله وحسن المآب.

وقد أدرجتها أيضاً في كتابي «هجر العلم ومعاقله في اليمن» ووصفتها وحددت مكانها من أشهر المدن القريبة منها مع ذكر المسافة إليها، وذكرت ما هو عامرٌ منها وما قد اندرس، كما ذكرت من انتسب إليها أو قرأ بها، أو كان له ارتباطٌ ما بها وترجمت لعلمائها ونوهت بأبرز أعمالهم وذكر مؤلفاتهم على نحو ما فعلت في «هجر العلم»، وأضفت إليها القرى الخاصة بأصحاب مذهب الامام أبي حنيفة في وادي زبيد وغيره.

ولقد زرت كثيراً من «هجر العلم ومعاقله» ولأخذت لبعضها صوراً لنشرها إن شاء الله في الكتاب الأم، والذي أرجو أن يطبع المجلد الأول منه في عامنا ١٤٠٦هـ.

أما هذا البحثُ فأننا مدينٌ لما ورد فيه من ذكر نصوص قواعد التهجير وتوضيح بعض مصطلحاتها إلى الأخ الشيخ عبدالله بن حسين الأحمر شيخ مشايخ حاشد الذي دلني على مكان وجود بعضها، كما يعود الفضل الكبير في حصولي على كثير من صور قواعد التهجير إلى الأخ المقدم عبدالله بن ناجي دارس أبرز زعماء قبيلة «ذو محمد» الذي لبى رغبتي، وأرسل إلى برط من أحضر لي صورها، كما أفادني أيضاً بتوضيح معاني مصطلحاتها، ومساعدتي في قراءة بعض تلك القواعد معه، فله وللشيخ عبدالله بن حسين الأحمر جزيل الشكر وعظيم التقدير. وهناك إخوان أعزاء وأصدقاء كرام بذلوا جهوداً مشكورة في مساعدتي على فهم ما لم أتمكن من فهمه من مصطلحات قواعد التهجير بتقريب المعنى إلا أن بعض المفردات تحتاج إلى وقت طويل للعثور على ما يرادفها من المفردات المأنوسة الاستعمال حتى تقرن بمرادفها الوحشي فيظهر المعنى كاملاً.

هجر العلم:

أصطلح علماء نجد^(١) اليمن الذين انتشر فيهم المذهب الزيدي على إضافة كلمة «هجرة» إلى اسم القرية التي كان يهاجر إليها بعض أهل العلم المشهورين لجعلها له دار إقامة ويتخذ منها مكاناً لنشر العلم، ثم لا تلبث أن تكون تلك القرية مقصودة في أغلب الأحوال لطلب العلم فتشذ إليها الرحال، وتهوي إليها أفئدة الراغبين في تحصيل العلم.

وقد يختار أحد العلماء مكاناً قريباً من القرية التي يسكن فيها ليبنى له داراً عليه فيستأذن أهل تلك القرية - إذا لم يكن من أهلها - ليسمحوا له بالبناء حتى يتفرغ للقيام بواجباته من العبادة والتعليم والافتاء والإصلاح بين الناس بعيداً عن صخب مجتمع القبائل فيهبوا له ذلك المكان تكريماً له واعتزازاً بوجوده بين أظهرهم، ويمدونه بما يستطيعون من عون ومساعدة حتى يكتمل بناء داره، ويقموا له مسجداً مجاوراً لداره، ثم يتابع

البناء هنالك لمن يلتحق به من العلماء وطلبة العلم الذين يتوافدون على تلك البلدة حتى تكبر وتصير بلدة خاصة بأهل العلم فتدعى حينئذ «هجرة كذا» مضافة الى اسم القرية^(١) المجاورة لها والتي نشأت في كنفها.

والهجرة لها مدلولان أحدهما لغوي، وهو كما ورد في «تاج العروس» في مادة «هجر» بلفظ «والهجرة بالكسر والضم لغة: الخروج من أرض إلى أخرى، وقد هاجر، قال الأزهري: «وأصل المهاجرة عند العرب خروج البدوي من بادية إلى المدن، يقال: هاجر الرجل إذا فعل ذلك، وكذلك كل مقل بمنسكته منتقل إلى قوم آخرين بسكنائه، فقد هاجر قومه، وسُمي المهاجرون مهاجرين لأنهم تركوا ديارهم ومساكنهم التي نشأوا بها لله، ولحقوا بدار ليس لهم بها أهل ولا مال حين هاجروا إلى المدينة، فكل من فارق بلده من بدوي أو حضري أو سكن بلداً آخر فهو مهاجر، والا سم منه الهجرة، قال الله عز وجل «ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة» النساء ١٠٠.

والمدلول الآخر اصطلاحياً^(٢) خاص بأهل اليمن، وقد عرقه القاضي العلامة محمد بن حسن الشجني المتوفي سنة ١٢٨٦ في كتابه «التقصار في جيد زمن علامة الأقاليم والأمصار استطرادا في ترجمة علي بن محمد الشوكاني - والد الامام الشوكاني - فقال: «فإنها - أي الهجرة - تطلق على كل محل بين محلات القبائل إذا كان مهجرا بينهم عما يعتادونه من أسلاف القبائل وقواعدهم فيما بينهم، وإنما يكون ذلك للمحلات المأهولة بالعلم والفضل والصلاح فيمتازون عن أحوال القبائل وأعرافهم، ويكون لهم بذلك التهجير احتراماً وتعظيماً».

كذلك فقد اشتق من لفظ «الهجرة» التهجير، وهو اتفاق ذوي الشأن من رؤساء القبائل وزعماء العشائر على جعل القرية التي يسكن فيها العلماء والفضلاء وأهل الصلاح والتقوى «هجرة» باصدار وثيقة تسمى «القاعدة» أو «التهجير» تتضمن حماية القبيلة أو القبائل لسكان الهجرة من الفقهاء والعلماء ورعايتهم وكفالتهم لها، ويكتب المهجرون علاماتهم أو خواتيمهم على تلك الوثيقة، وكذلك علامات الشهود أو خواتيمهم، ويعلن^(٣) عن هذا التهجير في مجتمعات القبائل كالأسواق^(٤) الأسبوعية العامة بأن قبيلة كذا أو القبائل الفلانية قد جعلت القرية الفلانية هجرة أرضا وسكانا إذا كان سكانها كلهم من أهل العلم ومن ثم علاقة بهم، ويقال لها في هذا الحال: «هجرة مهجرة» وهذا أعلى درجات التهجير.

أما إذا كان سكان القرية خليطا من أهل العلم وغير أهل العلم، فإن التهجير يقتصر على أهل العلم ومنازلهم فقط.

وقد تُهَجَّرُ بعضُ الأُمَر^(١) إذا اشتهرت بالعلم والفضل والصلاح، ولها أثر كبير نافع في مجتمعها لمسارعتها ومبادرتها الى حل الخلافات بين القبائل، وحسم النزاع بين المتشاجرين، والسعي لوقف الحرب بين المتقاتلين، وإظهار الرغبة الصادقة لاحتلال الوثام محل الخصام من غير مهابة لجانب على جانب آخر متحرية في ذلك الصدق والعدل والاتصاف بين الأطراف المتنازعة.

قواعد التهجير :

تتضمن قواعد التهجير التزام القبيلة أو القبائل بحماية «هجر العلم» التي تقع بين أظهرهم، وحماية أهلها وأموالها من كل عدوان يُحتمل وقوعه، وكذلك حماية أسر العلم المهجرة من أي مصدر كان ذلك العدوان. وتتكفل القبيلة بتوفير الأمان لمن هجرتهم وتحصر على سلامتهم في مسراهم ومقاداتهم، وفي اقامتهم وطعنهم داخل حدود القبيلة أو القبائل المهجرة لهم، وتمنعهم مما تمنع به نساءها وأطفالها وأموالها. وإذا حدث أن اعتدى أحد على أحد من «هجر العلم» فإنه يحكم عليه بأربعة أضعاف العقوبة التي يحكم بها على أي شخص آخر.

أما إذا حدث أن اعتدى أحد من خارج القبائل المهجرة على أحد من أهل العلم المهجرين فإن القبيلة المهجرة تكتب الى القبيلة التي ينتمي اليها المعتدي بما لفظه: «كافة رجال القبيلة الفلانية حياكم الله، بلغ إلينا ما صدر من صاحبكم فلان الى هجرتنا فلان وأوجعنا ذلك وألنا فحكمنا داعيين^(٢) لكم فيما صدر من صاحبكم الى هجرتنا، فإن يصل منكم وفا والا فنحن واصلين^(٣) اليكم ولا نظن أنكم تقصروا». فتسرع القبيلة الأخرى الى استرضاء القبيلة المهجرة بما يتفقان عليه، وإذا حصل مفاطلة من القبيلة التي ينتمي إليها المعتدي فإن القبيلة المهجرة تثار لنفسها، وقد تنشأ بين القبيلتين حرب.

كذلك فإن «هجر العلم» مفاطة مما يقع على القبيلة التي توجد فيها الهجر من غزو خارجي لا قبل لها بصدء، وكذلك إذا استعصت هذه القبيلة على الدولة أو ارتكبت هي أو جماعات أو أفراد منها أخطاء تستحق عليه العقوبة فأرسلت إليها الدولة جنودها أو سلطت عليها قبائل أخرى فيما يعرف بالخطا^(٤) لتأديبها فإن الهجر لا ينالها في مثل هذه الأحوال سوء ولا مكروه.

وإذا كان لأهل الهجر يد فيما حدث من قبيلتهم فإن القبيلة تتحمل عنهم ما يخصهم من غرم مهما كان الأمر، وذلك تقديراً وتعظيماً واحتراماً للعلم وأهله لأن القبائل كانوا يعتبرون هجرة العلم حرماً محرماً فلا يسمح أن يقع فيها اعتداء من شخص على آخر، وإذا أشهر أحد سلاحه فله عقوبة معينة كما سيأتي بيان ذلك، كما لا يسمح بدخول

وسائل اللهو والطرب إليها، كذلك فإنه لا يُطلبُ من أهلها المشاركة في التجنيد عند احتياج الدولة الى فرض التجنيد الاجباري على القبائل في حال قيام حرب.

تلك هي أهم خصائص التهجير التي تمنحها القبيلة للهجرة وسكانها في قاعدة تهجيرها لها، وهناك حقوقٌ وواجبات على أهل «هجر العلم» للقبيلة أو القبائل التي منحتهم الحماية والرعاية ووفرت لهم الأرزاق والأقوات، وجعلت لهم تلك المكانة العالية التي تبوؤها. فعاشوا في ظل حمايتها أمنين مطمئنين؛ وهي أن يتحلوا بالصدق ومكارم الأخلاق، وأن يسيروا في الناس سيرة حسنة، وأن لا يصدر منهم ما يؤذي ويؤلم من فحش القول وسوء العمل بما يسيء الى عملهم ومقامهم، وأن لا يأخذوا ما ليس لهم فيه حق. وإذا صدر من أحد العلماء أو من أهله الى القبيلة نفسها أو الى أحد أفرادها فإنه يحكم على المعتدي منهم حكماً مُربعاً أي أربعة أضعاف الحكم على الرجل غير العالم، كما هو الحال في من يعتدي على المهجرين، وقد تقدم بيان ذلك.

عينات من قواعد التهجير:

هذه عينات من قواعد تهجير مشايخ القبائل ورؤساء العشائر لـ «هجر العلم» نثنتها هنا كما وردت في أصولها بلهجاتها ومصطلحاتها العامة وبأسلوبها وأخطائها النحوية كالجمع بين الفاعلين، وعدم مطابقة الضمائر لدلولاتها، والصفة لموصوفها، ونصب خبر إن وأن، وإبطال عمل «كان وأخواتها» في كثير من الأحوال، واستبدال الوجية بالوجه: جمع وجه، الى غير ذلك من الأخطاء الكثيرة التي لا تخفى على كل ذي فطنة ومعرفة بقواعد الاعراب، وذلك مراعاة للحفاظ على الأساليب التي كتبت بها.

القاعدة الأولى من قواعد التهجير :

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله

أما بعد : حمد الله حق حمده، والصلاة على سيدنا محمد وآله فإنهم حضروا رجال ذو عمرو، وتضامنوا أنهم مُجدِّدين القواعد الأولى^(١) لآل القاضي علي^(٢) بن قاسم العنسي في هجرهم المباركة، وخرمهم^(٣) المعروفة، وهي «هجرة الرضمة» و«هجرة السودة» وأن من دخلها فهو آمن، ومن فعل فيها شيء من النكث^(٤) فإنه مريبوع^(٥) عقائر^(٦) وكسا إلا ما كان عمد فلا ينقيهم الانتقاء، والمتهم في الحرم يؤدب بعقير وكسوة، ومن هد^(٧) في الحرم أو سل جنبيته، أو قلب بندق^(٨) فحكم الهجرة عقيرين ورأسين غنم على ما في القواعد. ومن كسر^(٩) الشريعة أو أبطل بحق واجب، ولم يتضع لحكم الله في برط والمراشي فإنهم أعوان عليه. وأن أمر آل القاضي على ماضي على سبيل الاستمرار أرث وماروث ما دون أمرهم معترض، ولا يحول دونه حائل، ولا جار بيت، ولا رفيق جنب ولا زاد بطن ولا شيء من العرض، وأنهم منكركين المنكر ومزيلين له، وأنهم على من ظهر المنكر عنده أعوان قاضي أو غيره. وأن جاء آل القاضي على ماضي، وأن رفيقهم آمن لو عليه من الحجج ما عليه، وأن من فعل شيء من النكث أو من الأمور التي لا تصلح في «الهجرة» أو جانب أهلها أو في ما كان مما يلوذ بأهل الهجرة كائنا من كان في صغير أو كبير أو عزيز أو هين أو قاضي أو غيره يكون من آل القاضي علي أو من عظمهم أو من خارج فإن من فعل كان في وجوه ضماء «الهجرة» وكانوا آل القاضي على ثقة قول من قالوا هو الغريم، هذا في اللهمي والمتهم^(١٠). وأما ما ظهر فعند أهل الهجرة تربية، ولا ينقيهم إلا نقا، ولا يقبل قول المبطل^(١١) من القضاة على المحق منهم المُنصف من نفسه بالشريعة بل يجزى المبطل بالقنوع والاتضاع للشريعة فيما نشأ بين القضاة بين، ولا له «هجرة» حتى يتضع للحق.

وأما قواعد «الهجرة» فعلى عواندها^(١٢) القديمة صحيحة في وجوه أهلها لا تُقرن بشريعة، ولا يقبل فيها معروض بل على ما ذكر في هذا. ومن فعل في الهجرة شيء من النكث من القضاة فكان مثار^(١٣) الهجرة عليه حق، ولا له أخ، ولا صاحب من القضاة وكان رسول آل القاضي آمن أين صار، ومقام الشرع لا فيه هذه ولا خُصمة وأن الجيرة لهم إذا أحد تجورهم^(١٤) ومن تجوز منهم فلا عليهم جيرة، ويوم أحد يعيبتهم^(١٥) في رفيقهم وسيرهم فكان النقا على الهجر وفي وجوه الضمنا، ثم ساقط قاعدة التهجير أسماء الضمنا عن أنفسهم وعن قبائلهم، ثم أضافت ما لفظه: «وما وقع في جانب القضاة فهو في وجبه

(وجوه) الضمنا على ما ذكر في القاعدة خسر^(٢٢) ومن فصل^(٢٣) من الضمنا - والعياذ بالله كان بقية الضمنا الجميع عود في النقا، ولا نقا ضمين ينقي ضمين^(٢٤) وكان القضاة عند الأبيص^(٢٥) وتقاطعوا الجميع على أن هجار^(٢٦) آل القاضي علي بن قاسم لهم أين ما كانوا، ولا برا يبري إذا أحد من الآخماس ابتري من الهجرة كان براه صحتها على باقي الآخماس^(٢٧) حسب عرفهم وملزمهم.

وهذه القاعدة تجديد للقاعدة الأولى (الأولى) والضمنا الأول على حاله، وهذه زيادة في التأكيد بحضر الشهود: شهد بذلك محمد بن جميل زيدان، والحاج هادي القحم السفيناني والشيخ صالح محمد زياد المرانسي^(٢٨) والقاضي أحمد بن محمد بن حسين العنسي، والقاضي حسين بن أحمد بن عز الدين بتاريخه شهر ربيع الآخر سنة ١١١٢هـ.

وهذا منقول عن خط الصنو القاضي العلامة أحمد بن حسين بلفظه: «وأننا شاهد على النقل وضمنا الضمنا المذكورين وقت كتابة الصنو في مجمع كبير في «هجرة الرضمة» وبه الحاق بخط القاضي أحمد بن علي بن محمد في قفا^(٢٩) القاعدة بخط يده أن من أدخلوا آل القاضي علي في الضمان ضمان الهجر للقضاة فإن الضمان والهجرة لهم بتاريخه. هذا منقول من القاعدة اللفظة باللفظة من غير زيادة ولا نقصان فليثق بذلك كل واقف عليه، وبالله الثقة والحول والقوة، وويل ثم ويل لمن خالف هذه القاعدة الموضحة المبسطة للقضاة الشيعية فما بعد الحق الا الضلال والنكال.

نقلت في محروس «هجرة الرضمة» المباركة يوم الجمعة المباركة لعله السادس عشر شهر جمادى الآخرة سنة ١١٩٨ كتبه الفقير الى الله السيد يوسف بن محسن لطف الله به.

وكانت حدود الهجرتين المباركتين حسب هذا: حدود «هجرة الرضمة» قبلياً (شمالاً) وادي الغربين، وغرباً الجربة السماة المخلاصة، ويمناً (جنوباً) وشرقياً أملاك آل عمير بن علي.

وحدود «هجرة السوادة» قبلياً وشرقياً الطريق المارة الى السوق والوثن المؤسس المعلوم، ويمانياً وادي الغربين المحيط بأملاك القضاة.

يعلم ذلك كل واقف عليه بتاريخه المتقدم. كتبه الفقير يوسف بن محسن لطف الله به منقولاً من الأصل اللفظة باللفظة.

وبعد هذا ما لفظه: «الحمد لله، وكذلك بخط القاضي العلامة يحيى بن يوسف مرقوم ظافر القاعدة المذكورة ما لفظه: حضر الذي حضر من قبائنا ذو محمد وأجازوا الضمان باطن القاعدة بعد أن جرت النكته من الشامي الذي قد كان أخذ الفرس ورد،

النقيب ناجي وقيائه ذو موسى وردوا صاحب الحجة الى عند آل القاضي علي بن قاسم ولا ثبت عليهم الملزم ولا سيرة ولا رفقة ولا عزمة حسبا ذكر باطن القاعدة، وأدو العقائر والأحكام للهجر جميع، وسر الهجر جميع لآل القاضي علي بن قاسم وعقيرة التهمة والكسوة التي لا تبان إذا حلف كانت على ذو محمد بحضرة أحسن بن عكمان، وأحمد بن علي الخيواني، ومحمد بن علي بن عبدالله، ومحمد بن علي بن مهدي، وحسين بن عبدالله، ومحمد أبو جشاش، وعدة من الناس، وشهادة القاضي أحمد بن حسين بن شعبة بخط يده بتاريخه غرة ربيع الآخر سنة ١١٦٢ كتبه يحيى بن يوسف لطف الله به، ويعنوان القاعدة ما لفظه هذا رقم القاعدة كما ذكر بصفتها فيعتمد بتاريخه يوسف بن محسن لطف الله به.

وقاعدة أخرى، هذا لفظها: «الحمد لله تعالى، اطلعت على قاعدة بيد المتمسكين بها من القضاة آل علي بن قاسم العنسي عليها طوابع وعلائم من «ذو محمد» حكمها (نصها) هذه وجيها بيد قضائنا أن قاعدة الهجرة حسبا تضمنت عليه وحسب ضمان أبوتنا (أبائنا) وجدودنا فيها بيدهم تجدها الليالي والآيام، وكانت في وجوه أهل الشهر. تدور الهجرة مع السوق إذا وقع شيء في جناب القضاة وهجرتهم فكان مولى^(١٥) الشهر يقوم في ذلك، وكانت هذه تجدد (تجدد) الهجرة وضمانها على ما فيها صحيحة ما يخربها شيء الى وجيه ضمانها حسب قاعدة القاضي علي العنسي، وهذه بولاء ذو محمد الى وجيه أهل الطوابع غصابة على أهل الشهر أنهم حاملين هجرتهم والطوابع غصابة.

صحت هذه لأهل «السوادة» و «الرضمة» بتاريخ شهر القعدة سنة ١٢٦٧.

وكان من ابتري (أعلن التخلي عما التزم وتعهده به) من هذه فكان مولى الشهر يدركه (يلزمه)، ومولى الشهر معنى (ملزم) بذلك، ويوم ما يقوم مولى الشهر فكان الآخماس الأخرى يردوه المحلف يقوموا آل أحمد بن سويدان، وآل أحمد بن سويدان يقوموا المحلف (وهم ذو زيد وذو موسى)^(١٦).

وهما بخط عبدالله بن حسين بن ثوابة عليها طابع المذكور، وطابع محمد بن دماج، وطابع حسن بن مفلح بن عمير طشان، وطابع أحمد بن مقبل البحر، وطابع من آل أبو رأس ما افتهم (أي لم يفهم اسمه) وتحت علامة حسين بن علي بن جمعة، وطابع أحمد ابن ناجي حسينية، و طابع محسن بن حسن بن صوفة، وعلامة يحيى بن قاسم مروس، وعلامة أحمد بن ناصر الرزوقي، وعلامة صالح بن حسين المعيض، وطابع سرور بن منصر ابن جزيلان، وطابع محمد بن يحيى بن أحمر الشعر، وعلامة محمد بن قايد بن عزيز شملان، وعلامة حسين بن هادي المعالم، وطابع كأنه محمد بن حسين شذيان، وعلامة

صالح بن جلهم، وعلامة عبدالله بن أحمد قُمَشِيع، وعلامة مرشد بن علي الشيبية وطابع ما افقتهم (أي لم يفهم الاسم) وعلامة علي بن حسين قَمَلان المنصوري، وعلامة أحمد بن حسين مَدَسَل.

وتحت الطوابع والعلامات: «صَحَّتْ هذه لآل علي بن قاسم جميع الساكنين في الرضمة والسوادة والمتنقلين فيها بخط عبدالله بن حسين ثَوَابَة في مجمع ذو محمد بتاريخه. ونقل الأصل بقلم الحقيّر أسير الذنب والتقصير علي بن عبدالله بن حسين ثَوَابَة غفر الله له ولوالديه به ولجميع المسلمين آمين.

وكان النقل مثل الأصل من غير زيادة ولا نقصان بعد التحري والتقصي. تاريخ النقل ١٨ شهر جمادي الآخر سنة ١٣١٤ علي بن عبدالله ثَوَابَة، وبعنوانه ما لفظه: «الحمد لله يعتمد هذا النقل المطابق بخط النقيب الجمالي علي بن عبدالله ثَوَابَة عن قلم والده الحاج الفخري عبدالله بن حسين ثَوَابَة فله حكم أصله. يعلم ذلك بتاريخه شهر شعبان سنة ١٣١٤ وصلّى الله على سيدنا محمد وآله، وعليه توقيع المهدي لدين الله لطف الله تعالى به.

القاعدة الثانية:

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على سيدنا محمد وآله

لما كان يوم الخميس لعله رابع يوم في شهر جماد أول من سنة سبعين وآلف سنة حضر من سذكّر أسماءهم في هذه القاعدة من القضاة وآل صلاح بن كُول والمعاطرة، وهم القاضي علي بن حسين، والقاضي حسن بن حسين، والقاضي صالح بن حسين، والقاضي محمد بن حسين العنسيون. وتواثروا^(١٤١) لقضائهم آل حسين بن قاسم، صلاح بن معطري، أنهم قضائهم وهجرتهم وجعلوا اليهم هجرة محترمة، وأنهم مهجرون معظّمون محترمون هم وهجرتهم، وأنهم قضائهم ثرى وثويا^(١٤٢)، وحذ^(١٤٣) هجرة محلهم من الغرب البير المسماه الجديرة، ومن الشرق طرف الطويلة، ومن اليمن دار الشقما، ومن القبلة رأس السبيل الخارج الى المعاطرة.

ومن خرج الى أي أوطان آل صلاح بن كُول، أو أي أوطان المعاطرة من أهل الهجرة وعمر له بيتا أنه مجلل محترم، وأن له حرم مثل الهجرة في «السرعة»^(١٤٤) وأن ما جرى في الهجرة من فعل أو هدة كانت بعيب الضمنا الآتي ذكرهم، وكانت في وجيهم العقائر جزور حسما سيأتي ذكره، ويفصله مثار يظهر وكساها، ومن فعل شيء مما ذكر فلا له جار ولا عزوة^(١٤٥) ولا اعتراض فيما بينهم، وأنهم مهجرون ذلك. ومن فعل في هذه الهجرة

شيء فعليه المثار^(١١٠) والآحكام في ذلك. وما وقع في آل القاضي حسين بن قاسم أو في أموالهم من أي القبل أو من صلاحي أو معطري كان في وجيه الضمنا العمدة^(١١١) مرتبة، والخاطية برأسها^(١١٢) ومن فعل خاطية أو عمده إلى ما ذكر كانت حمله هو ولحمته في وجيه الضمنا.

ومن جرى منه فعل كان هو المقدم بالقيام بحجته في وجيه ضمناه. وكان في وجيه الضمنا تنفيذ الشريعة المطهرة أعزها الله تعالى وتهجير مقامها، وتجليه في الهجرة، وأين ما زال في بلاد أهل الهجرة صلاحي ومعطري وإن خرج إلى غير ذلك استحکم لنفسه فيما يهجر مقامه، وينفذ حكم الله، والقضاة مقررون على الشريعة لهم وعليهم، والجيزة لهم والاستجارة لا عليهم. والقضاة عليهم القيام بالواجبات والطاعات لله جل وعلا والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإذا بدا لهم تأديب أو نحوه إلى مقابل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أوجب الله فليس عليهم مثار وأن المثار لهم في ذلك لا عليهم.

وإذا بذر من أحد من الأطراف كلام لا يليق إلى أحد القضاة فليس عليهم اعتراض، وأمرهم نافذ من حبس وتأديب على ما يقتضي الحال من غير إجناف فيما كان^(١١٣) إلى قبائلهم المهجرون لهم. والضمنا من آل صلاح بن كول:

الشيخ علي بن هادي أحمر الشجر، والشيخ محمد بن هادي دماج، والشيخ صالح بن محمد أبو عذبة دماج، والشيخ مهدي بن طييزه، والشيخ علي بن محمد جميل، والشيخ محمد بن جابر بن ضبعه، والشيخ ناصر بن مجليد، والشيخ قاسم بن نجده، والشيخ محمد المعالم، والشيخ علي بن محمد عجلان، والشيخ علي بن متعب.

هؤلاء الضمنا على رجال آل صلاح بن كول خسر.

والضمنا من المعاطرة:

الشيخ علي بن أحمد يعقوب، والشيخ غانم بن محمد كزمان، الشيخ محمد بن علي ابن محمد جميل، الشيخ علي بن صالح أبو ريفه، والشيخ صالح بن أحمد جبران، الفقيه محمد بن هادي، والشيخ غانم بن علي بن قطينه، والشيخ صالح بن علي دلكان، والشيخ صالح بن علي عكمان، والشيخ محمد بن هادي الصويني، والشيخ ناصر بن جبران، والشيخ محمد بن علي بن صغيي، والشيخ محمد بن ناوي، والشيخ محمد بن عبيد بن عجلان.

هؤلاء هم الضمنا على المعاطرة خسر.

ومن ذو نافع الشيخ علي بن جابر ، والشيخ دابيل الحشوفول خَشَرَ على ذو نافع .

ومن دخل هذه الهجرة وهو خائف فهو آمن ، وما وقع فيه بعد أن يدخل الهجرة كان في وجهه الضمنا المذكورين أو وقع فيه ، وما يلزم المثار يعلم ذلك كل واقف عليه بحضور الشهود . شهد بما ذكر السيد حسين بن محمد البركاني ، وشهد السيد صالح بن محمد البركاني ، وشهد بذلك علي بن محمد بن جعلان الشرجي ، وشهد بذلك هادي بن جابر^(٥١) وشهد عُمَيْرُ بن محمد بن محمد بن عُمَيْر ، وشهد علي بن ناصر بن عمر ، وشهد الحاج علي بن عبدالله بن غبيش بن علوان ، وشهد علي بن عبدالله بن صالح بن علوان ، وخلق كثير والله خير الشاهدين .

وكتب وشهد السيد علي بن محمد البركاني عفا الله عنه . وإذا وقعت هدة في مقام الشريعة كان قاضي الشريعة له الحبس والتأديب ، وقوله مقبول في ذلك كله ، وإذا بدر هدة الى أحد القضاة وكانوا فالقاضي مقبول على ما وقع فيه مع يمينه .

نعم حضروا آل صلاح بن كول ورجال المعاطرة ، واستطلعوا على هذه القاعدة ، وأوحىوا الجميع ما ذكره من هذه القاعدة من القول والضمان ، وأجازوها جميعا بتاريخ شهر جماد .

في مجمع خلق كثير شهود على عَرْض هذه القاعدة ؛ منهم النقيب صالح البحر ، والنقيب مفلح بن صالح بن عُمَيْر ، وحسن بن حسين بن عُمَيْر والله خير الشاهدين .

هذا في مجمعهم في بطحا الدار يعلم ذلك بتاريخ شهر جماد آخر من سنة ١١٨٥ .
النقيب منصور بن مهدي بن أحمر الشعر - -

تعهد هذه القاعدة ونصه : « الحمد لله »

أطلعنا الولد القاضي عز الاسلام محمد بن حسين بن حسن على هذه القاعدة فالواجب على أهل الهجرة والضمنا تنفيذ القاعدة والذب عن الهجرة ، وما حدث من كل قاذي يصلها حسبما رقم بتاريخه شهر القعدة سنة ١٢٣٧ .

محمد بن يحيى بن عبدالله وفقه الله

القاعدة الثالثة :

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم حضروا لدى آل صلاح بن كول والمعاطرة ، وذو عمر ، ولم يعذروا الجميع سيدي القاضي العلامة صفى الاسلام أحمد بن

صالح بن أحمد حماه الله للقيام والانتصاب في الهجرة للشريعة المطهرة وفراة بينهم بالوجه الشرعي وأحياء الهجرة، وكان مجل محترم مهجر على قاضي وقبيلي هو ما يلوذ به ويُعَوَّرُهُ^(١٠٠) وماله ورسله وعياله وما يعورهم مَرْتَج بعد النقا، وموقفه مجل محترم.

وهذه القاعدة يختص بها من غير تهجير الهجرة، ولا يقاس به غيره، وكان مهجر مجل محترم في الهجرة، وأينما زال^(١٠١) ومن هذ والا مَدَّ في موقفه عيب الضمنا، وإذا زال لطلب شريعة بين غير أهل هجرته صلاحي ومعطري استحكم لنفسه بضمان في مقام الشريعة. ويوم يقع شيء فكان ضمنا الشريعة المقدم صوان^(١٠٢) لضمان القاعدة حق هجرته إن قاموا بما وثروا والا دعوهم ضمنا القاعدة، وثاروا عليهم، وكان أمره نافذ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على قاضي وقبيلي وجار^(١٠٣)، وكان قوله مقبول فيما نهى عنه وأمر به. وما وقع في جنبه أو جناب من يلوذ به من كلام أو غيره عيب ضمنا القاعدة.

وكان المتشاجرين الذين يأخذوا الشريعة عنده إذا أحدهم تغلب بعد الحكم فمنتهاه^(١٠٤) ديوان المام^(١٠٥) وما وصل من ديوان المام اعتمد ولا عليه عتب ولا حرج ولا نقض في هذه القاعدة بل فوق كل ذي علم عليم، وأهل الطوايع والعلايم غصابة، وتأكيد للضمان فيما ذكر الى وجه الضمنا وصوانه لضمان القاعدة التي تجمع القضاة ضمان المعاطرة: مقبل بن يحيى بن يعقوب، ومحمد بن هادي بن أحمد، وصالح بن محمد الفقيه، ومحمد بن حسين^(١٠٦)، ومبارك بن محمد بن رشيدة، وصالح بن زاهر على أهل المشرق، ومحسن حسن على أهل برط. ومحمد بن ناصر، وحسن بن عبيد ومرشد بن هادي بن جمعان الجميع خُشْر ضمان آل صلاح بن كول، والنقيب محسن بن حسن مهدي، وعبدالله بن يحيى بن مقبل بختنج، وقايد بن عزيز شملان، ومهدي بن ناصر قناف، وعلي بن ناصر عبش، ومفرح بن مهدي بن عجلان، ومصلح بن مصلح بن صوفه، وعلي بن محمد خُرْصَان، ومنصور بن ناصر مِلْقَاط وحسين بن محمد بن قراشي، وعلي ابن حسن قُبوع، وهادي بن صالح بن قُطَيْم، وعلي بن صالح بن داود، ويحيى بن حسن ابن شذيان، خُشْر، ولزم ما ذكر في مجعهم. بحضر الشهود، والله قبل خلقه شهد الشيخ محمد بن هادي بن يعقوب، وشهد الشيخ محمد بن حسين، وشهد الشيخ قائد بن عزيز شملان وشهد النقيب محسن بن حسن مهدي ضمين شاهد، وخلق كثير أهل الطوايع النقيب مهدي بن حسين ومحمد بن هادي بتاريخه شهر ذو القعدة سنة ١٢٣٨.

القاعدة الرابعة:

تهجير حاشد لآل الحكام

وهذا تهجير من رؤساء ومشايخ حاشد للقاضي عبدالله الحكام وأولاده وأصحابه

ونصه: «المرسوم الصحيح النافذ، والتهجير الصريح شاهد بيد سيدي المالك الهمام فخر الاسلام والدين القاضي عبدالله بن محمد العكام وأولاده وأصحابه القضاة بني العكام بأنهم هجرتنا وبركتنا. وأن لهم التكريم والميزة والكرامة، وأنهم آمنين بأمان الله سبحانه وتعالى، وأمان رجال حاشد. الجميع صريمي وعصيمي وخارفي وعذري ومعصري، وذلك في أرض وبلاد وأسواق وأهجار وطرقات وأموال في بلاد حاشد الجميع مجللين محترمين ما ينالهم سوء ولا مكروه ولا هم ولا خاطرهم ولا مسابيرهم ولا رسولهم وأن لهم الشفاعة مقبولة وجاههم مقبول».

وكان ذلك في وجيه أهل الطوايع والعلائم كل أحد على قبيلته ولحمته وحبكه. وكان هذا برضى واختيار فليتقوا بهذا، وبالله الثقة، وحسبنا الله ونعم الوكيل يعلم ذلك بتاريخ شهر صفر الظفر سنة ١٣٠٨هـ.

هذا علانم رؤساء حاشد وخواتيمهم.

القاعدة الخامسة:

وبعد حمدا لله حق حمده وصلاته وسلامه على سيدنا محمد وآله.

وبعد .. إنه يوم الخميس لعله في شهر صفر المظفر سنة ١٢٦٢ حضروا لدينا قبائلنا أهل بالحسين الجميع، والحاضر منهم أجاز عن الغائب، وأشهدوا الله ومن حضر من عياده بأنهم أدوا الضمان الصحيح للفقهاء بني الأكوع^(١) الجميع، وذلك تجدد ما بأيديهم من التهجير، وذلك هجرة مجللين محترمين لا ينالهم سوء ولا مكروه آمنين بأمان الله، وأمان المهجرين حسبما مضى عليه آبائهم وأجدادهم، وأنهم آمنين في طرقاتهم وسوايحهم^(٢) لا يغير عليهم حال، ولا يكدر عليهم بال، ولا عليهم عدال^(٣) ولا معدول، بل هم في أمان الله، وأمان أهل الوجيه على شرع قانون التهجير. وإذا علم الله سبحانه وأحد أذاهم في طريق أو في سوق أو غيره فكانوا أهل الوجيه قائمون على وجيهم وتهجيرهم يقوموا ويثوروا من غير ترزية^(٤) ولا ضمان، ولا يتخاطبوا بما يخاطبوا به القبائل، وكانوا هجرة: بيوتهم وأموالهم وقراسهم^(٥) وخدأهم أو من في^(٦) بل هم في ظل الله سبحانه، وظل أهل الوجيه من سيأتي ذكرهم، وهو الشيخ يحيى بن منصور العتيبي، والشيخ على مرشد الحيدري، والشيخ مصلح صليح، والشيخ ناصر بن أحمد مثقال، والشيخ أحمد ناجي كليس، والشيخ صالح بن علي الحشار، وأحمد ناشر، وقاسم بن اسماعيل الغاوي، والشيخ حزام الغزي، وكل بني حسين، ذكر على قبائلهم أهل بالحسين، الجميع برأيهم، الجميع، يحضر من شهد والله خير الشاهدين. بتاريخه شهر صفر الظفر سنة ١٢٦٤ المحسن بن يحيى حنش. وشهد الشيخ صالح بن محسن دبلان،

والشيخ أحمد محسن بن وارع، وشهد قاسم بن علي جابر، وشهد الصنو عبدالله بن علي حنش، وشهد النقيب محمد بن صالح النجار.

كتب وشهد يحيى بن حسين أنعم لطف الله به

وفي أعلى القاعدة تعميذ، وهذا لفظه: «بعد أن اطلعنا على ما بأيدي الفقهاء بني الأكوخ من التهجير أدنى هذا فحضر قبائلنا أهل بالحسين الجميع أحمدي ومحمدي، وصححوا التهجير بحضور قبائلنا أهل بالحسين ورضاهم بتاريخه سنة ١٢٦٢. وعليها علامة غير معروفة.

القاعدة السادسة:

أنموذج من تهجير الأئمة:

كتب الامام الناصر الحسن^(١٠) بن علي بن داود وثيقة تهجير لساكني «هجرة بني يعمر»^(١١).

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفضل بالنعم قبل استحقاقها، المتكفل لعام الموجودات بهني أرزاقها الذي من علينا بأن جعلنا للمكارم أهلاً، وسلك لنا إليها سبيلاً سهلاً، وهدى بنا إلى الصراط المستقيم من هو في ضلالتة وخيرته بهيم فنحن صفوة الصفوة من شجرة الأنبياء، ومشكاة الضياء، وصلاته وسلامه على من نصر بالرعب مسيرة شهر، وخُص من ربه بما ينقي على أعقاب الدهر.

وبعد فإن من عادتنا المشهورة، وسجاياتنا المشكورة التي تكسب في الدنيا فخراً، وفي الآخرة مثوبة وأجراً اسداء العوارف إلى كل تليد وطارف، وتعظيم أهل الدين والنهي، ورفع أولي الفضل والحجى.

ولما كان السادة والفقهاء الساكنون بهجرة «بني يعمر» من أهل العلم والفضل والدين ولحياء سنة سيد المرسلين صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين حسن منا أن نجعل لهم هذا الخط^(١٢) الشريف السامي النبوي الامامي الملاذي الملائي المالكي الغياثي الحسنى المؤيدى الهادوي؟؟ أنفذه الله شرقاً وغرباً، ومكن بسطته بعداً وقرباً شأها لهم بالإعزاز والإكرام والرعاية والاحترام، وأنهم محمولون على عادة الانصاف والتجليل والإتحاف لا يزعج سربهم ولا يكدر شريهم، وأنهم من جملة شيعتنا، وممن تحوطه شفقتنا محترمون الجانب. مجرون على عوائلهم القديمة باقون على ما بأيديهم من الخطوط^(١٣) الشريفة الامامية المطابقة للكتاب والسنة، وإن أمر ولجباتهم^(١٤) إليهم يضعونها في

مواضعها^(٧٥) الشرعية، وأنهم مُخْرَجُونَ مما دخلَ فيه قبائلُهم بنو أسعدَ بِحَجَرٍ مرفوعٍ عنهم كلِّ المضار، ومكفوفٍ عنهم كلِّ المعار^(٧٦) فسبيل كلِّ واحدٍ ممن وقف على هذا المنشور الشريف من النواب والولاة والمتصرفين العملُ بمقتضى ما وضعناه والامتثالُ لما رسمناه، والثقة بالله سبحانه وتعالى. فليطيبوا بذلك نفوساً وليقروا عيوناً. وعليهم الطاعة لله ولنا، وموالة موالينا، ومعادة معادينا.

شهر الحجة للحرام سنة ٩٩٦ وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.
وفي أعلى هذا التهجير علامة الامام الناصر لدين الله الحسن بن علي بن داود.

أرزاق العلماء وطلبة العلم:

لقد وفرت القبائلُ لأهل العلم في هجرهم الأمن والاستقرار، وحمتهم من شر كل ذي شر، وأوكلت اليهم أمور القضاء والفتوى والارشاد والتعليم، وما يتعلق بقضايا الشرع والدين. كذلك فإنها وفرت لهم أيضاً أسباب الرزق، فقد جعلت اليهم أمرَ صرفِ زكاة أموالها في حال عدم وجود امام شرعي نافذ الأمر والكلمة في مناطقها فكانوا ينفقون منها على أنفسهم وعلى طلبة العلم، وعلى الوافدين اليهم، وما فاض عن حاجاتهم فإنهم ينفقونها في المصارف الشرعية^(٧٧).

أما في حال وجود امام فإنه يكرّم عمال النواحي باستلام الزكاة الى مخازن بيت المال ويخصّص لأهل «هجر العلم» زكاة قرى معينة، أو يعين لهم مقادير محدودة من الزكاة تُسلم اليهم من أمناء مخازن الدولة، فإذا لم يعطهم ما يقوم بكفائتهم فإن القبائل كانت لا تبخل على من عندها من العلماء وطلبة العلم من المعونة الثابتة فكانت تعطيمهم ما يسد حاجاتهم بأن تجعل لهم التلم^(٧٨) العاشر.

وإذا تملك البلاد حاكمٌ من غير الأئمة، وامتد نفوذُه الى مناطق القبائل التي تقع بين أظهرها الهجر، وألزمهم بتسليم الزكاة الواجبة عليهم كاملةً اليه أو الى ولايته وعماله فإن كثيراً من القبائل كان يدفع زكائين - كما ذكر المؤرخ المقرئ في كتابه - «مكنون السر» بقوله: «وكان كثير منهم في غير دولة الأئمة يخرجون زكائين: زكاة للدولة وزكاة للطلبة والمستحقين» إذ كانت القبائل لا تعتبر ما تدفعه للدولة زكاة لأنها في نظرهم غير شرعية كما سيأتي بيان ذلك وأن ما دفعته لها ليست صدقة تطهرهم.

كما أن أهل الخير من القبائل وغيرهم كانوا يوقفون بعض أموالهم على بعض العلماء الذين يسكنون في «هجر العلم» ويشترطون عليهم احياءها بالدرس والتدريس، وبعض الواقفين كان يجعل وقفه مقيداً بمن يعيش في الهجرة من العلماء والمتعلمين،

وبعض الواقفين كان يوقف أمواله على العلماء من أولاده فقط حتى يستمر فيهم العلم، فإذا رغب الموقوف عليه أو ابنائه أن يزرعوا الأرض الموقوفة عليهم فإن زكاة ما يحصدونه من ثمار تُصرف بنظرهم للمستحقين لها، وكان الأئمة يجعلون أمر صرفها إليهم، وتسمى هذه الأرض التي يزرعونها (جَبَرِيَّة) فلا حق لأي شخص أن يطالبهم بدفع زكاتها إليه، وكان هذا معروفاً إلى عهد قريب.

بداية ظهور «هجر العلم» في اليمن وبواعت نشأتها:

لا نعرف على وجه اليقين تاريخ بداية ظهور «هجر العلم» في اليمن، لكن بعض الهجر كانت معروفة في المئة الثالثة للهجرة، فقد ورد في ترجمة الإمام أبي يعقوب اسحاق ابن ابراهيم عباد الدَّبَرِيّ المتوفى سنة ٢٨٥ ذكر «هجرة دَبَر»^(٣٧) وهي التي نسب إليها، وكان يسكن بها، وهذا الامام هو الذي رحل اليه الامام الشافعي للأخذ عنه، وتمثل وهو في طريقه الى اليمن - كما يروى - بالرجز المشهور:

لا بدّ من صنعنا وإن طال السَّقر

وأنه وأكمله بقوله: ونقصد القاضي الى هجرة دَبَر

وروى أحمد بن عبدالله الرازي المتوفى نحو ٥٠٠ هـ في كتابه (تاريخ صنعاء) ص ١٩٠ ما لفظه:

«وحدثني رجل من أهل صنعاء من ولد الدَّبَرِيّ قال: بلغني أن الحادي كان يحدو في طريق العراق وغيرها بقوله:

لا بدّ من صنعنا وإن طال السَّقر لطبيها، والشيخ فيها من دَبَر
يعنون ابراهيم^(٣٨) بن عباد الدَّبَرِيّ، كان من بلد «دَبَر» على بعض يوم من صنعاء. وقد اعتمد المؤرخ محمد بن يوسف الجندي المتوفى بعد سنة ٧٣٣ هـ أو فيها في كتابه «السلوك في طبقات العلماء والملوك» في ترجمة الدَّبَرِيّ، وتلاه علي بن الحسن الخزرجي المتوفى ٨١٢ هـ في كتابه «طراز أعلام الزمن» في رواية الرَجَز المذكور على ما في تاريخ صنعاء، ولكن ابا القاسم عبيد الله بن أحمد بن خرداذبة المتوفى نحو سنة ٢٨٠ هـ ذكر مصرع هذا الرَجَز في كتابه «المسالك والممالك» برواية أخرى وهي:

لا بدّ من صنعنا وإن طال السَّقر وإن تحنّى كلّ عود وانعصر

ثم اتسع نطاق ظهور الهجر بعدد، ولا سيما منذ أن أخذ المذهب الزيدي^(٣٩) ينتشر في اليمن على يد مؤسسه الامام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي الذي قدم الى اليمن من الحجاز في صفر سنة ٢٨٤ فدعا الى نفسه بالامامة، وتلقب بالامام الهادي، ثم

أخذ يُوطدُ نفوذه في المناطق التي استجاب أهلها لدعوته بتوطيد مذهبه فيها، وتثبيت عقائده وترسيخها وأهمها مسألة (الامامة) التي جعلها هو وخلفاؤه من الأئمة بعده ركناً من أركان أصول الدين، كما حصروها وقصروها على أولاد البُطَيْن^(١٧) الحسن والحسين ابني علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وحرموها على من سواهم مهما كانت مرتبته العلمية، وعلو منزلته ومكانته الاجتماعية؛ فكان إذا تولى أحدٌ من غير العلويين حكمَ المناطق التي يسود فيها مذهبُ الامام الهادي فإن هذا المذهب يوجب الهجرة على علمائه وقادة الرأي من أتباعه إذ أن البقاء تحت ظلِّ هذا الحاكم اقراراً بشرعية حكمه مع أنه في نظر المذهب الزيدي باغٍ وكافرٌ تأويل لاغتصابه حقَّ غيره بتوليهِ للرئاسة العامة للمسلمين، وهو ليس من أولاد السبطين، وأنه يجب محاربته وقتله كما أفتى بذلك الامام المنصور عبدالله بن حمزة في أرجوزته المشهورة التي نذّر فيها بالامام نشوان بن سعيد الجُمَيْرِي المتوفى سنة ٥٧٣هـ، وأوجب قتله بعد اعترافه بأنه في نسبه من أرفع بيتٍ في اليمن، كما أنه عالم مبرز في جميع الفنون، وأن أحكامه كانت ماضية، وأوامره نافذة لا شيء سوى أنه دعا إلى نفسه بالامامة وهو لم يكن علويّاً فاطمياً فقال الامام عبدالله بن حمزة:

ما قولكم في مؤمن صوم	مَوْجِدٌ مجتهد قوام؟
حُبِرَ بكلِّ غامضٍ علّم	وذكره قد شاع في الآنام
لم يبقَ فنٌّ من فنون العلم	الا وقد أمسى له ذا فهم
وهو إلى الدين الحنيف يتّقي	مُحَكِّمُ الرَّأْيِ صَاحِبُ الْجُشْمِ
وما له أصلٌ إلى آل الحسن	ولا إلى آل الحسين المؤتمن
بل هو من أرفع بيتٍ في اليمن	قد استوى المرُ لديه والعُتن
ثم أنبرى يدعوا إلى الامامة	لنفسه المؤمنة القوامه
ثم أجرى بالقضا أقلامه	وانفذت أسيافه أحكامه
وقطع السارق والخريباً	واستلَّ للعاصمين سيفاً قاضياً
وقاد نحو ضيده المقانيباً	ويث في أرض العدا الكتائباً

ويعد هذا الثناء المطابق للواقع تساعل الامام عبدالله بن حمزة وطلب من المخاطبين حكمهم في نشوان بقوله:

ما حكمه عند ثقاة الفضل؟	لما تنصأى أصله عن أصلي
ولم يكن من متشري وأهلي	أهل الكساء موضح عِلْمِ الرُّسُلِ

ولما لم يكن على علم أكيد بما ستكون اجابته عليه فيما سأل فقد بين حكم أجداده فيه وهو أيضاً حكمه مؤكداً ذلك بقوله:

أما الذي عند جدودي فيه فيقطعون لِسَنَه مِن فِيهِ

وَيُؤْتِمُونَ صَحْوَ بَنِيهِ إِذْ صَارَ حَقُّ الْغَيْرِ يُدْعِيهِ

ولعل موافقة المطرفية للمعتزلة في جواز أن يكون الإمام من غير أبناء السبطيين، وهذا المبدأ هو ما أخذ به الإمام نشوان بن سعيد الحميري وطبقه في نفسه. هو سرّ نعمة الامام المنصور عبدالله بن حمزة من هذه الفرقة التي كانت من أشياعه فقام بآبادتها والقضاء على تراثها، وتدمير هجرها كما سبق بيان ذلك.

وإذا تعذر على العلماء والقادة من أتباع مذهب الهادي الخروج من المناطق التي شملها نفوذ الحاكم الذي لم يكن من أولاد السبطيين فإن هذا المذهب يلزمهم بعدم حضور جبهة^(٤٢) هذا الحاكم وجماعته حتى تسنح لهم الفرصة للمهاجرة أو تقوم معارضة قوية بقيادة إمام يطبخ بذلك الحاكم وينتهي أمره إلى الزوال.

هذا هو أهم أسباب نشوء «هجرة العلم» وقيامها، ويتدرج هذا الفصل تحت عنوان:

١- اختلاف عقيدة الحاكم عن عقيدة المحكومين:

فقد ظهر بعضُ الهجر حينما استولى الداعي علي بن محمد الصليحي في المئة الخامسة على حكم اليمن وشمل نفوذه جميع مخالفيها، وكان على مذهب الاسماعيلية، ويستمد نفوذه الروحي من المستنصر الفاطمي، وذلك حينما نفر من حكمه كثير من علماء اليمن، وهاجروا إلى مناطق منيعة لا تطول إليها يده وأسّسوا لهم هناك هجراً للفرار بعقائدهم حتى لا يفتنوا فيها، وكان أهم «هجرة العلم» الذي ظهرت آنذاك «هجرة وقش» وقد بناها إبراهيم بن الهيثم واستمر الحال هكذا إلى أن زالت الدولة الصليحية ٤٣٩-٥٤٢هـ (١٠٤٧-١١٣٨م)، وكذلك كان الأمر في عهد الدولة الأيوبية ٥٦٩-٦٢٦هـ (١١٧٣-١٢٢٩م) فإنه لما امتد نفوذهم إلى الجبال، ولا سيما صنعاء، هاجر منها من تمكن من الخروج من علماء الزيدية وفقهائها^(٤٣).

وفي عهد الدولة الرسولية ٦٢٦-٨٥٨ (١٢٢٩-١٤٥٤م) وفي عهد الدولة الطاهرية ٨٥٨-٩٣٣ (١٤٥٤-١٥٢٦م) وكان حكام هذه الدول الثلاث على مذهب الامام الشافعي.

ثم في عهد الدولة العثمانية الأول ٩٤٥-١٠٤٥هـ (١٥٣٦-١٦٣٥م) وفي العهد الأخير ١٢٦٥-١٣٣٦هـ (١٨٧٢-١٩١٨م) وكانت الدولة العثمانية على مذهب الامام أبي حنيفة، وكانت القوانين الشرعية المعمول بها في دار السلطنة والولايات العثمانية التابعة لها على مذهب الدولة العثمانية، كما ظهرت الهجرت في عهد الامام المتوكل اسماعيل بن الامام القاسم بن محمد المتوفى سنة ١٠٨٧هـ (١٦٧٦م) حينما جعل مدينة ضرّان مركز قضاء أنس قاعدة حكمه فكان يفد إليه كثير من علماء مذهبه فيقيمون عنده للقضاء والفتيا،

وكان يكلفُ بعضهم بالاقامة في بعض قرى آتس لتعميق وترسيخ مذهب الامام الهادي ، ولا سيما حينما كانت ناحية جبل الشَّرق من أعمال آتس على مذهب الامام أبي حنيفة ، فقد ذكر المؤرخ محمد بن محمد زباره في كتابه «نزعة النظر» في ترجمة يحيى بن يحيى الدار أن أهل جبل الشَّرق كانوا على مذهب الامام أبي حنيفة الى أن نزل بجبل الشَّرق اسماعيل بن المرتضى بن حسن ابن الامام صلاح الدين وأخوه علي وفتحو أبواب التدريس لمذهب الامام الهادي هناك فاعتنق أهله مذهبه ، كذلك فقد تحول أهل الحدا في عهد المتوكل اسماعيل من المذهب الشافعي الى المذهب الزيدي .

٢ - الخروج على الظالم :

كانت المناطق التي ينتشر فيها المذهب الزيدي يحكمها أحياناً حكام من غير أتباع هذا المذهب فيخرج أحد العلماء ممن تتوفر فيه شروط الامامة^(٨٨) على الحاكم القائم ويذهب الى إحدى قبائل الشمال المشهورة بالقوة والمنعة فيدعو الى نفسه بالامامة فتتحول القرية التي نزل بها إذا طال مكثه فيها الى «هجرة علم» بعد أن يلتحق به أعوانه ومؤيدوه وأتباعه ، ليقوموا بنشر دعوته . وقد تدعو إحدى القبائل الكبيرة عالماً مؤهلاً ليكون اماماً الى ديارها فيعلن دعوته منها وتؤازره بالرجال والمال .

وكان إذا دعا أحد من الأئمة الى نفسه بالامامة من بين أظهر القبائل لعدم تمكنه من إعلان دعوته من العاصمة صنعاء لخضوعها لنفوذ حاكم آخر ، فإنه يحرص على الاتصال بمن يتوسم فيه النصرة والمعونة له من العلماء والقادة وزعماء العشائر ومشايخ البلاد فيكتب الى كل واحد منهم بلاغاً يخبره بأن أهل الحل والعقد قد اختاروه وبايعوه اماماً وأنه محتاج الى مؤازرة العلماء والقادة ، ويطلب ممن يكتب إليه حث ما لديه من العلماء على مبايعته والاسراع باللاحاق به ليقوي بهم شأنه وشوكته حتى يتمكن من التغلب على من يحكم البلاد .

ولدينا بلاغ من الامام الهادي شرف بن محمد عيش^(٨٩) غير مؤرخ موجه الى القاضي عبدالله^(٩٠) بن علي بن عبدالرحيم العنمي يحثه على الاسراع باللاحاق به وهذا نصه :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عز من قائل كريم : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تَأْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ . الصف - ١٠ ، ١١ ، والصلاة والسلام على رسوله القائل «من

سمع داعيتنا - أهل البيت - ولم يُجِئها كبه الله على مَنْخَره في نار جهنم، وعلى آله الذين سَمُوا على منهاجِ القويم، وسلَكوا صراطَه المستقيم.

وبعد... فصدور هذه السطور^(٨٨).....^(٨٩) الفهامة الحبر الصمصامة فخر ولي الله، النبراس الذكي، الأفضل الأعلَم الزكي، الأكل الأنبل الشيعي عبدالله بن علي العتسي سلمه الله، وأهدى الى مقامه الرفيع، وسوجه الخصب المريع سلاماً، ورحمة الله وبركاته اكراماً واجلالاً.

صدورها من بلاد الأهنوم، والقلب من منابر العَجَم^(٩٠) مكلوم بعد الاعلان بالدعوة المتلقاة بالقبول وبث الرسائل الموقظة لذوي العقول، ووصول العلماء الأعلام من اليمن والشام^(٩١) وتواردوا الى الحضرة السادات الكرام والرؤساء الأقرام أهل الحلّ والإبرام، ودخل الجميع في طاعتنا وانتظموا في سلك جماعتنا، وتعقب وصول الولد العزي سيف الاسلام محمد بن الامام ووصول بقية اخوانه الكرام. ووقع جمع الكلمة لنا، وألزم العامة بامتنال أمرنا ونهينا والمقصود رضاء الله، واحياء دين الله، والجهاد في سبيل الله وانصاف المظلوم، والعلم بما يطابق مراد الحي القيوم.

وحكمك أيها المرجع والسقط المصقع ممن لا يَسْتغني عنه المقام، ولا يليق غفوله عن مركز الاسلام ندعوك لبيتنا، والدخول تحت طاعتنا، والوصول الى حضرتنا وملازمة هِجْرَتِنَا. ويكون منك العناية في حث من تراه من المؤمنين الحافظين لحدود رب العالمين فيما يجب من الاعانة لله ولرسوله، ولنا في الدفع والنفع للاسلام والمسلمين.

هذا ونحن في حال الحث والتحشيد، ومن الله نستمد النَّصْرَ والتأييد، والتوفيق والتسديد.

ولا نزيدكم تحري في المبادرة بوصولكم وتشمير في حضوركم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُخْشَرُونَ، وَأَتَقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً، وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(٩٢) الأنفال - ٢٤، ٢٥ -.

والله يبارك فيك ويصلح شأنك ودينك ودنياك وآخرتك.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته وصلى الله وسلم على محمد وآله.

وهذا معروض على اخوانكم المؤمنين ﴿وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وأنت بمحل من الكمال.

٣ - التنازع على سلطة الامامة :

قد يرى أحد العلماء أنه أصلح للامامة لاستيفائه شروط الامامة وأنه أقدر على النهوض بها من الامام القائم للزيع على دست الحكم؛ إما لعجزه عن القيام بأعباء هذا المنصب الكبير، وإما لظهور الفساد في حكمه، وإما لطمع ورغبة في الاستيلاء على الامامة فيذهب هذا العالم الى إحدى القبائل المنيعة خفية حتى لا تحبط مساعيه بعد أن يكون قد مهد السبيل بالاتصال مع رؤساء تلك القبيلة لايوائه ومؤازرته والوقوف معه ومبايعتهم حينما يعلن نفسه اماماً والوقف الى جانبه، واستقبال من يلتحق به من أعوانه ومؤيديه من العلماء والرؤساء والقادة وغيرهم، وقد لا يذهب الى القبيلة التي وعدته بالمؤازرة الا بعد أن يكون أصحابه وأعوانه قد ذهبوا اليها قبلة، فإذا بلغ مأمنه، ولحق به أهله اتخذ القرية التي حط فيها رجاله، وأمن نفسه منها اماماً «هجرة» فإذا قوي أمره، واستفحل شأنه باستجابة قبائل أخرى لدعوته فإنه يتقدم بالمحاربين من القبائل التي استجابت لدعوته للاستيلاء على مقاليد الحكم من الامام السابق بالقوة إذا تغلب عليه، وقد يجهر القبائل الموالية له تحت قيادة من يثق فيه من أهله أو من أعوانه المخلصين فإذا كتب له النجاح فقد تحقق هدفه، وإذا عجز عن الوصول الى غرضه فإنه يعود الى هجرته التي أعلن نفسه منها اماماً ليعد العدة للقيام بحملة أخرى إذا استمر وراء القبائل التي بايعته على حاله السابقة، وإذا تخلى عنه أعوانه ومؤيدوه، وفتر حماسهم له فإنه يقنع بالبقاء في تلك الهجرة، ويشغل بالتدريس، وينقطع للعلم إذا لم يطالب الامام الذي انتصر عليه من القبيلة التي آوته بتسليمه اليه أو طرده من عندها، وقد ينتقل الى قبيلة أخرى فيوافق الامام على بقاءه فيها إذا تكفلت تلك القبيلة أنها لن تسمح له بممارسة أي نشاط سوى التدريس، وإذا ضاقت عليه السبل فقد يسعى عن طريق بعض أصدقائه للمصالحة مع الامام ويعود مستكيناً طالباً الصفح عنه .

٤ - عزل الامام عن منصبه :

قد يرى ذو الحل والعقد من العلماء والقادة والرؤساء أن الامام المعترف به غير صالح لاستمراره اماماً فيتقدمون اليه لمطالبته بالتخلي عن الامامة فإذا كان ضعيفاً فإنه يتخل عنها سلماً، ويعهدون الى رجل آخر للقيام بهذا الأمر، وإذا كان قوياً فإنه قد يرفض التخلي عن منصبه، ويتمسك بحقه في البقاء اماماً ويعد العدة لمواجهة ما يحتمل أن يحدث من حشد القبائل عليه لانتزاع الأمر منه بالقوة، فإذا غلب على أمره ونجا من القتل فقد يطلب من الثائرين عليه السماح له بالبقاء في احدى القرى التي يختارها لنفسه لتكون هجرة له فيقضي فيها بقية عمره بعيداً عن نفوذ الامام الذي خلفه والذي لا يطمئن الى سلامة حياته وحياة أهله تحت ظل حكمه وينقطع في هجرته للتدريس .

وقد يطلب الامامُ الحاكمُ من القبيلة التي هَجَرَتْ لحدى الشخصيات الكبيرة أن تلغي تهجيرها له إذا رأى منه عملاً يهدد وجوده كامام أو أنه يسعى لاثارة القبائل عليه ، ومحاولة وضع مصاعب جمّة في طريق استقراره وهدوءه . ومن هذا القبيل ما كُتِبَ للامام المنصور محمد بن يحيى حميد الدين الى مشايخ بني صَرْيَم من حاشد يطلبها بالغاء تهجيرها لصالح الغرياني ، وهذا نص بلاغه :

بسم الله الرحمن الرحيم

خدأمتنا الكرام وأنصار الحق الفخام ، مشايخ بني صَرْيَم أصلح الله لهم الشان ، وجعلهم من أتباع القرآن ، وعتره سيد ولد عدنان .

صدورها بعد وصول كتابكم من شأن السيد صالح الغرياني الذي خان الله في عهده ، وخان المهجرين له بكذب وعده .

والآن ملزمتكم بظاهرة^(١١) في سوق خَمِر^(١٢) بقطع تهجير هو ومن تابعه على الضلال ، وسيأتيكم في شأنه العلم الزلال فمن نكث فإنما ينكث على نفسه .

بارك الله فيكم ، وشريف السلام .

حرر ١٧ رمضان ١٣١٥ هـ .

وفي أعلا هذا البلاغ ختم الامام المزيور فيه «أمير المؤمنين المنصور بالله رب العالمين» سنة ١٣٠٧^(١٣) .

٥ - اضطراب الأمن وفقدانه في المدن :

كانت مدن اليمن - ولا سيما صنعاء - تتعرض ما بين حين وآخر لهجوم القبائل عليها ومحاصرتها حينما تخلو البلاد من حاكم قوي يحفظ لها الأمن والأمان ، ويوفر لها الرخاء والاستقرار مما يجعل أكثر قبائل الشمال -لفقرها للدفع - تندفع كالجراد المنتشر فتقطع الطرقات ، وتغزو المدن والقرى وتنهبها وتسلب ما فيها فينال سكانها مضرات جسيمة من الدمار والخراب في بيوتهم وخسائر فادحة في الأتفس والأموال .

وكان أشد الكوارث التي تنزل بالعاصمة من غارات القبائل هي التي يمتطي أحد الطامعين في الحكم هيجان هذه القبائل فيحرك فيها أطماعها ورغبتها في الانتقام ، ويسوقها أمامه ليحقق غرضه بالاستيلاء على الملك ، وما أكثر ما كان التنافس على الاستيلاء

على صنعاء بين الطامعين في الحكم^(٦) فكان بعض العلماء والفضلاء حينما يشتد الحصار بصنعاء يخرجون منها بمشقة، ويذهبون الى بعض القرى النائية حيث يجدون فيها الأمن والاستقرار فتتحول القرى التي يسكن فيها العلماء الى «هجرة للعلم».

٦ - نشر الوعي الديني :

كثيراً ما يشتد نفثي الجهالة بأحكام الشريعة الاسلامية عبادةً ومعاملةً في مناطق القبائل في مشارق اليمن وشمالها فيرجع سكان هذه المناطق الى التعامل بالأحكام العرفية فيحلون أحياناً ما حرمّ ويحرمون ما أحلّ الله فيسارع بعض العلماء بالهجرة الى مساكن هذه القبائل لنشر التعليم فيهم وإرشادهم الى معرفة الحلال والحرام إمتثالاً لقول الله تعالى : ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِي أَتَوْا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ الآية ١٨٧ آل عمران . وتتحول القرية التي نزل بها هذا العالم الى «هجرة علم».

وقد تدعو بعض القبائل أحد العلماء ليسكن بين أظهرهم لنشر التعليم وتلقيه العامة بأمور دينهم، وتوثي فصل الخصومات وقيسة الموارث وتوثيق المعاملات من بيع وشراء وعقد زواج وطلاق الى غير ذلك من الأمور التي لا بد من الرجوع فيها الى حاكم شرعي، وتتكفل القبيلة بتجهيزه وتهجير مسكنه.

كذلك فإن مدن العلم وهجره كانت تستقبل في كل عام عدداً كثيراً من أبناء الريف الراغبين في طلب العلم، ويقال لهم خلال طلبهم للعلم «مهاجرين» وينزلون في منازل^(٧) ملحقه بالمساجد والجوامع، كما يجدون عوناً كبيراً من أهل الخير إذ أن طالب العلم يحصل من بعض البيوت ما يكفيه من الخبز إذا كان محتاجاً ويسمى «الراتب»، كما أنهم يجدون من العلماء مساعدة عظيمة في اعارة كتب الطلب للقراءة فيها أو للاستئساخ منها.

وكثيراً ممن يحوز على قدر كبير من المعرفة يعود الى بلده لنشر العلم وتدرسه إمتثالاً لقول الله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة ١٢٢ فتتحول بلدته الى «هجرة علم» مقصودة.

٧ - ظهور هجر الزهاد :

ظهرت في المئة الثامنة للهجرة «هجرة» خاصة بالزهاد الذين ابتعدوا عن زخارف الدنيا ومباهجها، وانقطعوا للعبادة، واهتموا بالجانب الروحي في الانسان.

وكان الزاهد العابد ابراهيم بن أحمد الكينعي المتوفى بصعدة سنة ٧٩٣ هو أول من

أنشأ هذا النوع من الهجر، وحث تلاميذه الذين سلكوا مسلكه على إنشاء هجر لهم مماثلة لهجرته، وكان يقوم بزيارتهم إلى هجرهم كل عام، ويتعهدهم برعايته. ومن أبرز تلاميذه الحسن بن موسى بن الحسن الأوطاني، وكان اسم هجرته، «هجرة الأوطان» في بلاد مَنحَج، وكذلك حَسَن سَلْمَان، وقد سميت هجرته العامرة إلى اليوم في مخلاف وادي الحار من أعمال ذمار باسمه أيضاً.

ومن الهجر التي كان يسكنُ بها إبراهيمُ الكينعي ويزورها «هجرة مغبر» في جهزان و «هجرة عرام» و «هجرة الوشل» في وادي زبيد من مخلاف زبيد وأعمال ذمار.

وقد سلك هذا المسلك الامام المجتهد الكبير محمد بن ابراهيم الوزير المتوفى سنة ٨٤٠ صاحب «العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم» واعتزل الناس في آخر حياته، وألّف كتاباً في هذا الموضوع اسماء «أنيس الأكياس في فضل الاعتزال عن الناس».

هذه هي أبرز بواعث ظهور «هجر العلم» في المناطق التي ينتشر فيها المذهب الزيدي.

ولو أردنا أن نعرف منابت أشهر علماء اليمن المجتهدين لوجدنا أن أبرزهم قد عاشوا في «هجر العلم» ومعاقله إما ولدوا فيها، وإما عاشوا فيها أو أقاموا بها فترة من الوقت أو كل ذلك مجتمعاً. ومن أبرزهم:

- أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، لسان اليمن، وهو عالم مؤرخ نسابة شاعر فلكي لغوي نحوي، له مشاركة تامة في كثير من المعارف الاسلامية، وهو صاحب كتاب «الإكليل» في عشرة أجزاء قد ولد في صنعاء يوم الأربعاء ١٩ صفر سنة ٢٨٠هـ وعاش فيها ثم أقام في صنعاء، كما جاور في مكة فترة من الوقت، ثم عاد وجرت له أحداث كثيرة، واعتقل بسبب حبه لبلاده واعتزازه بتاريخها القديم واشادته بعظمتها وزعمائها.

ثم انتهى به المطاف إلى ريدة البون في الشمال من صنعاء، وهي من معاقل العلم الشهيرة فاستوطنها وصنّف فيها كتابه (الإكليل) وغيره، وقد توفي بها في منتصف المئة الرابعة للهجرة تقديراً.

- شوان بن سعيد الجُمَيْرِي: وهو عالم مبرز في اللغة، والتفسير، والنحو والصرف، والأصول والفروع، والتاريخ، والأنساب، وسائر فنون الآداب، شاعر، فحل، قوي الحبكة. وهو صاحب كتاب «شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم» في اللغة والصرف والنبات وأسماء البلدان والأعلام وغيرها في أربع مجلدات كبيرة، وقد عاش في «هجرة حوث»،

وربما أنه ولد بها ، فهو يقول عند ذكره « حوث » في موسوعته شمس العلوم : « وبحوث كان مقام نشوان بن سعيد مصنف هذا الكتاب . ثم قال :

بشاطىء حوث من ديار بني حَرْب لقلبي أشجانٌ مُعَذَّبَةٌ قَلْبِي

وقد تنقل ودعا الى نفسه بالامامة ، وتملك بعض النواحي ليجمع الى مجد العلم - وقد تحقق له منه ما يريد مجد السلطان ، ولكنه أخفق فيه ، ولم يكتب له النجاح .
وقد عاش آخر عمره في خولان بن عمرو من نواحي صعدة حتى توفي بالقرب من حيدان سنة ٥٧٣ .

- محمد بن ابراهيم بن علي الوزير : عالم محقق في علوم كثيرة ، مبرز في علوم الحديث ، مجتهد ، ترك التقليد ، ونعى على علماء عصره جمودهم عليه ، وعمل بالكتاب والسنة . وهو صاحب المؤلفات الكثيرة وفي مقدمتها « العواصم والقواصم في الذنب عن سنة أبي القاسم » كان مولده في « هجرة الطهراوين » - وهي إحدى هجر آل الوزير - في رجب سنة ٧٧٦ ، وتوفي بصنعاء سنة ٨٤٠ .

- ويحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم : الامام المؤيد ، وهو عالم مجتهد ، مبرز في علوم كثيرة ، صاحب التصانيف الكثيرة ، وفي مقدمتها « الطراز في علوم البلاغة والاعجاز » والانتصار على علماء الأمصار في تقدير المختار من مذاهب الأئمة وأقاويل علماء الأمة في الأسرار » في ثمانية عشر جزءا .

مولده بصنعاء سنة ٦٦٩ وأقام في « هجرة حوث » ودعا الى نفسه بالامامة في شهر رجب سنة ٧٢٩ ، وقيل سنة ٧٣٠ ، ولم ينجح لوجود أئمة ثلاثة معارضين له ، وقد توفي بدمار في شهر رمضان سنة ٧٤٩ هـ .

- أحمد بن يحيى بن المرتضى الامام المهدي : عالم محقق في علوم كثيرة ، مبرز في الفقه والأصولين . له مؤلفات كثيرة أهمها « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » . دعا الى نفسه بالامامة في صنعاء سنة ٧٩٣ ، ولم يكتب له النجاح إذ تغلب عليه الامام علي بن صلاح ، واعتقله في سجن صنعاء ، ثم استطاع الفرار منه ، وتنقل في عدد من « هجر العلم » واستقر في آخر أيامه في ظفير حجة ، وهو من معاقل العلم المشهورة حتى توفي به سنة ٨٤٠ هـ .

- صالح بن مهدي القبلي : عالم مبرز في علوم كثيرة ، مجتهد كبير نيز التقليد ، وعمل بأدلة الكتاب العزيز ، وما صح لديه من صحيح السنة النبوية . له مؤلفات نافعة ، منها « العلم الشامخ » و « المنار في المختار من جواهر البحر الزخار » « والأبحاث المسددة » وغيرها . درس في هجرة ثلث ، ولما اشتد إيذاء أعداء السنة له باع بيته ، وهاجر الى مكة المكرمة

فأقام هنالك حتى توفي بها في ربيع الأول سنة ١١٠٨.

- الحسن بن أحمد الجلال: عالم مجتهد، مال الى العمل بالسنة، وله مؤلفات كثيرة أبرزها، «ضوء النهار على متن الأزهار» مولده في «هجرة رغافة» من جماعة، وأعمال صعدة في رجب سنة ١٠١٤ وتوفي بالجراف في ضواحي صنعاء سنة ١٠٨٤.

- يحيى بن الحسين بن الامام القاسم بن محمد: عالم مجتهد، حافظ، محقق في علوم السنة، مؤرخ. ويعد أعلم علماء آل القاسم على الاطلاق، ترك التقليد، وعمل بالكتاب والسنة واشتغل بالتأليف، وأهم مؤلفاته «إنباء الزمن في تاريخ اليمن» و «طبقات الزيدية» (المستطاب). لم يبايع عمه الامام للمتوكل اسماعيل لأنه أنكر عليه أموراً^(١٤)، واعترض على القاضي أحمد بن سعد الدين المسوري برسالة سماها «صورم اليقين لقطع شكوك القاضي أحمد بن سعد الدين» وجرى بينه وبين علماء عصره مناصرة وخصومة لميله الى العمل بالكتاب والسنة. مولده في شارة سنة ١٠٣٥ وهي من معاقل العلم الشهيرة، ووفاته بصنعاء سنة ١١٠٠.

- محمد بن اسماعيل بن صلاح الأمير: عالم مبرز في علوم كثيرة، لا سيما علوم الحديث، فقد انفرد في عصره برئاسة. ترك التقليد واجتهد، واشتغل بالتأليف، ويعد «سبل السلام شرح بلوغ المرام» لا بن حجر، و «منحة الغفار على ضوء النهار» و «عدة الأحكام شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد من أشهر مؤلفاته، وقد كان له فضل كبير في نشر علوم السنة في شارة وغيرها من «هجر العلم».

مولده في هجرة كحلان سنة ١٠٩٩ وفيه نشأ وتعلم، ثم انتقل مع أبيه الى صنعاء فدرس فيها الى أن بلغ درجة الاجتهاد، ثم تصدر للتدريس، ويعد ذلك تنقل في هجر عديدة، وتوفي بصنعاء سنة ١١٨٢.

- عبدالقادر بن أحمد بن عبدالقادر بن الناصر: عالم محقق في فنون كثيرة، مبرز في علوم الحديث والتفسير، اشتغل بالتدريس في كوكبان، وهو من معاقل العلم المشهورة، كما اشتغل بالتأليف، وله مؤلفات كثيرة أكثرها رسائل. انتقل الى صنعاء، وعاش فيها حتى توفي بها سنة ١٢٠٧، وكانت ولادته في كوكبان سنة ١١٣٥.

- محمد بن علي بن محمد الشوكاني: الامام المجتهد، شيخ الاسلام، قاضي القضاة، نبذ التقليد بعد أن اجتهد، وبرع في علوم السنة. تصدر للتدريس في جامع صنعاء، وتولى القضاء الأكبر. وكان وزيراً لثلاثة أئمة، ومع ذلك فلم ينقطع عن التدريس والتأليف، وله مؤلفات كثيرة في التفسير والأصول وعلوم السنة وأبرز مؤلفاته «نيل الأوطار من شرح

مننقى الأخبار» لابن تيمية، «والفتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير»، «والسيل الجرار للمتدفق على حدائق الأزهار». مولده في هجرة شوكان سنة ١١٢٣هـ، ووفاته بصنعاء سنة ١٢٥٠هـ.

أسباب زوال «هجر العلم»:

ورغم ما كانت تتمتع به «هجر العلم» من حصانة ومناعة بفضل حماية القبائل لها فإن بعضها لم يسلم من حوادث الزمان وكوارث الأيام، فهذه «هجرة شوكان» قد داهمتها وحدة من الجيش العثماني في المئة الحادية عشر للهجرة فصبحت سكانها يوم عيد الاضحى وهم مجتمعون لصلاة العيد في مسجدهم فلم يشعروا - كما ذكر صاحب التقصار - إلا بعسكر الأتراك على أبواب المسجد فقاتلوهم قتالا عظيما، وقتل من أهل «الهجرة» جماعة وأسر آخرون من كبارهم، وعادوا بهم الى صنعاء بعد أن خربوا بيوت سلف الامام الشوكاني وغيرها.

والسبب في ذلك أن سكانها كانوا يَحْرَضُونَ القبائل على مقاتلة الأتراك ومحاربتهم تأييداً لامام عصرهم وذلك كما جاء في كلام الامام الشوكاني استطراداً في ترجمته لوالده؛ فقد قال: «وهذه الهجرة - هجرة شوكان - معمورة بأهل الفضل والصلاح والدين من قديم الزمان لا يخلو وجود عالم منهم في كل زمن، ولكنه يكون تارة في بعض البطون، وتارة في بطن أخرى، ولهم عند سلف الأئمة جلالة عظيمة، وفيهم رؤساء كبار ناصرُوا الأئمة، ولا سيما في حروب الأتراك فإن لهم في ذلك اليد البيضاء وكان فيهم إذ ذاك علماء وفضلاء يعرفون في سائر البلاد الخولانية بالقضاة. وكانوا يتفرقون في القبائل، ويدعونهم الى الجهاد، ويحثونهم على حرب الأتراك، وكان من صنعاء من الأتراك يَغْزُونَ الى هذا المحل غزوة بعد غزوة، ويخربون فيه البيوت ويعودون الى صنعاء، وغزوهم في بعض السنين في يوم العيد، فلم يشعروا إلا وجنود الأتراك قائمون على أبوابه فقاتلوهم فقتل منهم جماعة وفر آخرون وأسر الأتراك أكابرهم، ودخلوا بهم صنعاء»^(١٠٠).

كذلك فقد أصاب «حصن ظفير حجة» وهو من هجر العلم ومعاقله أضرار «جسيمة» حينما اعتمدت به قوات الامام الهادي شرف^(١٠١) الدين سنة ١٣٠٠ لتتمكن من محاربة القوات العثمانية المرابطة في مدينة حجة فاضطر المشير محمد عزت باشا الوالي العثماني في اليمن الى إرسال قوات من الجيش العثماني من صنعاء بقيادة أحمد رشدي بك، وأتبعه بقوات أخرى بقيادة رفيق بك، وقصفت القوات العثمانية «ظفير حجة» بعدد من قذائف المدفعية أخربت بعض بيوته، ثم اقتحمت القوات أسواره، واستولت عليه^(١٠٢).

ثم جرت لظفير حجة أيضاً حادثة أخرى؛ فقد استولت عليه قوات الامام المنصور

محمد بن يحيى، حميد الدين سنة ١٣٠٩هـ لتجعل منه معقلاً لها ضد القوات العثمانية التي كانت في حرب مستمر مع أتباع الامام المذكور. وقد استطاعت القوات العثمانية أن تنتزعه منهم، وأن تستولي عليه بعد أن أصيب بأضرار فادحة^(١٠٧).

كذلك فقد تحصنت قوات الامام المذكور في «هجرة القوتية» من ناحية الشرف الأسفل من نواحي حجة سنة ١٣١١، وتحرشت بالقوات العثمانية المرابطة قريباً منها فردت عليها بقذائف مدافعها، وأصلتها ناراً حامية حتى تهدمت بيوتها، وتفرق عنها سكانها ومن اعتصم بها. وهي اليوم أطلال.

وتعرضت «هجرة القارة» في ناحية جبل الشرق من قضاء آنس لحرق بعض بيوتها من قبل الجيش العثماني بعد أن أعلن الشيخ علي بن المقداد بن راجح الكينعي^(١٠٨) عصيانه على الدولة العثمانية في اليمن سنة ١٣٠٨ مع أنه كان من أعوانها والعاملين معها، فأنضم إليه أخوانه وبنو عمه وكثير من مشايخ ورجال آنس فكانوا يهاجمون القوات العثمانية، ويقطعون عليها الطرقات والامدادات فجهزت القيادة العسكرية في صنعاء حملة كبيرة لمحاربه فلم تظهر به، ولكنها أخربت بيوته وبيوت بني عمه فكبر عليه الأمر أن تخرب بيوته وتسلم بيوت الآخرين، وكان على صلة قوية بالامام المنصور محمد بن يحيى حميد الدين منذ أن أعلن عصيانه للدولة العثمانية، فكلف الشيخ علي المقداد من أشاع بأن القضاة آل الغشم يميلون إلى حكم الدولة العثمانية مع أنه لا صحة لهذا الخبر فخشي القضاة آل الغشم على أنفسهم وبيوتهم من عقوبة الامام المنصور إذ كان يرسل من ينسف بيوت من يعمل مع الدولة العثمانية بالبارود^(١٠٩) فسارع القاضي أحمد بن مطهر الغشم وأخوه القاضي محمد ابن مطهر الغشم بالسفر إلى القفلة مقر الامام المنصور لمقابلته ودحض الوشاية عنهم مع أن الامام كان يعرف أن آل الغشم لا صلة لهم بالدولة العثمانية مطلقاً. ولما قابلا الامام ألزهما بالبقاء عنده، ولم يسمح لهما بالعودة إلى آنس. فبقيا على كرو، وذهب الشيخ علي المقداد إلى «هجرة القارة» وتحصن بها ثلاث مرات سنة ١٣١٩ وسنة ١٣٢١ وسنة ١٣٢٢ فاضطرت القوات العثمانية إلى ملاحقته في كل مكان ينزل به فلما علمت بوجوده في «هجرة القارة» تبعته إلى هناك فأحرق بيوتها كما أخبرني القاضي العلامة محمد بن اسماعيل الغشم.

وقد جرت قبل ذلك لبعض «هجر العلم» أحداث خطيرة أدت إلى خرابها وتدميرها؛ فحينما اختلف الامام المنصور عبدالله بن حمزة المتوفى سنة ٦١٤ مع الفرقة للطرفية وهي فرقة زيدية ملتزمة بمذهب الامام الهادي يحيى بن الحسين في الفروع إلا أنها كانت كالمعتزلة ترى أن الامامة لا يختص بها أحد فأغضب ذلك الامام عبدالله بن حمزة

وجرد نفسه لمحاربتها والقضاء عليها - فشن حرباً شعواء على علمائها وقادتها، وأباد حضراءهم، وقضى على تراثها، وحكم بأن مساجدها ضاربة، كما ذكر ذلك أحمد بن عبدالله الوزير في كتابه الفضائل، فأخربها كما أخرب هجرهم، وكانت هجرة قاعدة في مقدمة هجرهم التي أخربها وقال في ذلك:

لست ابن حمزة إن تركت جماعة يتجمعون بقاعة للمنكر
فلا أوردن البيض في أعناقهم وسنابك الخيل الجياد الضمر

وأخرب أيضاً «هجرة الهرائم» في وادعة لتحصن الأمير يحيى بن الامام أحمد بن سليمان بها ضد الامام عبدالله بن حمزة نفسه.

كذلك فقد أغار الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول بجيوشه على «حدة» و «سناع» في سنة ٦٧٢ حينما كانت القوات المناوئة لحكمه تعتمص بها، فأخربهما خراباً شديداً - كما يذكر الخزجي في العقود اللؤلؤية - وكذلك فعل في حصن «ذي مرمر» و «حصن كوكيان» فأخربهما وهي جميعاً من معاقل العلم وهجرة.

كما أن هنالك هجراً أخرى أصابها الخراب والدمار لأسباب مختلفة، ولم يبق منها الا أساؤها مثل «هجرة أوطان» من بلاد مذحج، ولا يعرف اليوم مكانها، و «هجرة ذي غبت» من بادية دمار، و «هجرة شيزر» من خبان بالقرب من «هجرة الذاري»، و «هجرة دبر» من مخلاف سحان، ولم يبق منها الا أطلالها وكذلك مسجدها كما تقدم بيان ذلك.

وذكر صاحب «المواهب السنية» في أخبار سنة ١٢٢٧ أن «هجرة الطرائف» من الشاذلية من ناحية الطويلة قد غزيت من قبل جماعة من حبار وأنهم أخذوها عنوة كأنما طاف عليها طائف، وقتل نحو تسعة رجال ونهبوا جميع ما فيها من الأموال.

كما أن هجراً أخرى ما تزال تحمل اسم الهجرة مع أنه لم يبق فيها من يتصف بالعلم، كما لم يبق لها ولا لأهلها شيء من التهجير، وقد صارت مثل عامة القرى الأخرى مثل «هجرة إسبيل» و «هجرة حسن سلمان» و «هجرة عرام» و «هجرة منقذه» وجميعها في مخاليف دمار، و «هجرة قروى» من خولان و «هجرة الكميم» في مخلاف الكميم من ناحية الحدا، و «هجرة وقش» في بني مطر.

كذلك فإن قرية مدر من أرحب كانت من الهجر المشهورة منذ ألف عام، ولكنها اليوم لا تحمل اسم «الهجرة»، ولم يبق فيها ما يدل على أنها كانت من مراكز العلم.

أما أغرب ما تعرضت له بعض الهجر وأنكرها فهو أن ينكث بعض القبائل بما

تعهدوا به من الحماية للعلماء ولساكنهم، ويكون المهجرون هم مصدر الشر لما هجروه، فقد ذكر يحيى بن محمد بن حسن بن حميد المقراني في كتابه «مكنون السرّ في تحرير نحارير السر» ما حدث لهجرة بهمان، فقال: «نعم لما أشرف علينا زمن تغير فيه أهله، وانخلعوا عن الدين، ورفضوا الحق للمستبين، وولخوا الشيطان وعصوا الرسول حتى أفضى ذلك الى هتك المحارم، ولم يبق شيء من قواعد القبائل قصد من قصد ممن اتصف بهذه الرذائل هتك أهل العلم وأهل الفضل وانزالهم عن درجاتهم .. وكان من أعظم ذلك أن قصد جماعة من القبائل الكافلين لهجرة بهمان، بيت الفقيه عماد الدين يحيى بن علي بن رفيق الله لنهبه بالليل وطلعوا البيت من عزّيه^(١٠٧) ونهبوا ما فيه، وقتلوا الفقيه ظلماً وتعدياً وهو متوفى عن نفسه وماله فقتل شهيداً مظلوماً في أحد شهور سنة ٩٦٢.

ومن العجيب أن القبائل من نهم وخولان الكافلين لهذه الهجرة لم يقوموا بواجبهم من الدفاع عنها في ذلك الحادث، ولا تأروا بحجته فيما هنالك بعد أن كانوا يقتلون القتل الكثيرين، ويثورون على ما هو دون ذلك فنسأل الله السلامة.

وكان المقراني قد وصف «هجرة بهمان» بقوله: «وهذه الهجرة من محاسن الجهة^(١٠٨) وأهلها فقهاء وفضلاء أهل معارف، ونسألوهم كرجالهم في الديانة وقراءة القرآن، وقد نشأ منهم جماعة في هذا الزمان نرجو بلوغهم الدرجات العاليات»، ثم قال: «وهذه الهجرة - أي هجرة بهمان - هجرها الأعيان، وصرفوا فيها العيانيات، وأخذوا لها الكفالات^(١٠٩) من القبائل وأهل الولايات، وأسسا أهاليهم على مقتضى حسن النيات، ووقف لها أهل الفضل والديانات وعلى مسجدها الوقوفات الصالحات المعبرات، وجعلوا مصرفها أهل العلم والحاجات، ومن وفد الى مسجدها من المستحقين وأهل الطرقات حتى صارت مقصودة لجميع الارادات».

كما وصف المؤرخ المقراني أيضاً قبائل خولان ونهم في سياق كلامه على «هجرة الأنباء» وهي إحدى هجر وادي السر، وأنهم أوفياء ملتزمون بطاعة علمائهم وفضلائهم فقال مشيداً بهم: «وكان أهل تلك الجهات يستحكمون لعلمائهم وفضلائهم، ويمثلون لأوامرهم ونواهيهم، ولا يقدمون الا تبعاً لأقدامهم، ولا يحجمون الا تبعاً لأحجامهم حتى اهتدى أهل تلك الأزمان، وسلك كثير منهم مجاري الشريعة المطهرة، وتركوا ما يخالفها. وكانوا يقومون بطلبة العلم وغيرهم، ويعينونهم بالاعانات النافعات التي تفرغ قلوبهم للعلم والطاعات لتحصيل الثواب للجميع. وكان كثير منهم في غير دولة الائمة يخرجون زكاتين؛ زكاة للدولة وزكاة للطلبة والمستحقين.

وكان جميع قبائل نهم وخولان مع كثرتهم واختلافهم لهم رؤساء وسلاطين يفيدون

ويهدون بمن في هذه الأماكن ويجطلونهم، ويفذون عليهم للتبرك والتفقه في الدين، وأعمال الدنيا والآخرة ويصلونهم بالواجبات، ويبرونهم من خالص مالهم بأنواع البر، وكان لهؤلاء حكمه على قبائلهم يأتهمون لأمرهم، وينتهون لنهيهم، ويقدمون باقدامهم ويحجمون باحجامهم. ليس على أهل السر ومن سكنه ضرر ولا عنف ولا تعد، وكانوا لا يعاملونهم الا معاملة مثلهم وجنسهم من سائر القبائل، كل أمر لوجهه، وليس أحد منهم يخالف ما أشار اليه عقائهم^(١) فضلاً عن علمائهم وأهل الفضل منهم أو من سكن تلك الأماكن، فنسأل الله سبحانه أن يصلحهم ويهديهم الى طريق النجاة والى طريق آبائهم وأجدادهم والأولين والمهتدين والصالحين وتقلب قلوبهم على ما هنالك».

ويظهر أن ما حدث لهجرة بهمان من الاعتداء على بيت القاضي يحيى رفيق وقتله قد حدث شيء ما لهجرة الأبناء فقال المقرائي: «وكان هذا المكان الذي هو الأبناء الى هذه الفترة من محاسن بلاد صنعاء بل من محاسن بلاد الزيدية يفد اليه الخاص والعام من جميع الأقطار والأنام حتى حدث ما حدث، ونزل ما نزل فنسأل الله سبحانه أن يحول ما نزل بنا الى ما ذهب علينا».

كذلك فقد أصاب العلماء آل عقبة بعض المحن، ففي مطلع البذور لابن أبي الرجال في ترجمة علي بن أحمد بن محمد بن عقبة أن عقبة أشهر جدودهم، وهو الملك المتأمر على صنعاء وأعمالها في بعض مدته، وهو الذي بنى المساجد العظيمة في قرؤى موطنه، ومسقط رأسه، وكان له بها دار تسمى (دار المناحل) وسط وادي قرؤى على قرية الحمَيْرَا. وانحاز عقبة الى قرية الحمَيْرَا ليحضرها ضد عدوان بني بهلول وبني نصر حينما اعتدت عليه قبائل بني بهلول ونهبوا غنمه، كما استولى بنو نصر على دار المناحل وما حولها فتفرق أولاده في البلاد، فذهب بعضهم الى أنس، وسكنوا الأريتم من مخلاف بني خالد فصارت هجرة لهم، وتعرف اليوم بهجرة بني عقبة، وبعضهم سار الى هجرة ساقين من مخلاف خولان بن عمرو بعد أن أقاموا في هجرة متعين في بادية مدينة صنعاء.

معاقل العلم:

تنتشر معاقل العلم في سائر مناطق اليمن الأخرى، وهي التي ينتشر فيها مذهب الامام الشافعي، وفي بعضها مذهب الامام أبي حنيفة، فإن فيها قرى عديدة منبئة في سهول البلاد وجبالها كانت مقصودة لطلب العلم بما في ذلك «ربط العلم» التي كانت منتشرة أيضاً في ربوع مناطق كثيرة من مخاليف اليمن. إلا أن هذه القرى لم تكن تدعى «هجر العلم» وإنما تدعى بأسمائها التي عرفت بها منذ نشأتها وتكوينها، مع أن كثيراً من دوافع ظهورها كمعاقل لنشر العلم يشبه الى حد كبير - إذا ما استثنينا الجانب السياسي

الذي يتعلق بالامامة - دوافع ظهور «هجر العلم».

وقد لجأ كثير من علماء الشافعية في مدينة زبيد ونواحها الى قرى بعيدة متفرقة في الجبال^(١١٠) فارين من حكم علي^(١١١) بن مهدي الرعيني الحميري الذي قتل هو وأولاده منهم عدداً كثيراً من الناس لا شيء الا لأنه يختلف عنهم في العقيدة.

وقد بين لنا المؤرخ عمارة اليميني في كتابه تاريخ اليمن المسمى «المفيد في أخبار صنعاء وزبيد» حقيقة أمر هذا الرجل ومعتقداته لأنه كان على علم به وتراية؛ فقد كان بينهما صداقة قوية وصحبة طويلة فقال: «وكان حنفي الفروع، ثم أضاف الى عقيدته في الأصول التكفير بالمعاصي والقتل بها، وقتل من خالف اعتقاده من أهل القبلة، واستباحه الوطني لسبائاهم، واسترقاق ذراريهم»، وجعل دارهم دار حرب يحكم فيه حكمه في أهل دار الحرب^(١١٢) وقال عمارة: «ولما بلغ ابن مهدي ما بلغ من القوة زحف بأتباعه على مدينة زبيد فصد عن دخولها، وكان يقتل من أصحابه عدد ما يقتل من أهل زبيد. وبعد اثنين وسبعين زحفاً على زبيد واستمرار حصاره عليها حتى نال أهلها الضرر والجوع وأكلوا الميتة من شدة الجهد والبلاء اقتحم اسوار زبيد ودخلها يوم الجمعة الرابع عشر من رجب سنة ٥٥٤، وأقام بها بقية رجب وشعبان وشهر رمضان، ومات في شوال فكانت مدة ملكه شهرين. وولد وعشرين يوماً».

وتولى الأمر بعده ولده مهدي بن علي بن مهدي فامتد نفوذه الى الجند والمخلاف فقتل فيه وفي نواحيه مقتله عظيمة ورعى جثث غالبهم في بئر جامع الجند، وحرق المسجد بمن فيه من الضعفاء والعجائز والعواكف والودائع والكتب والمصاحف؛ وذلك في يوم الاثنين ١٤ شوال سنة ٥٥٨، وقتل جمعاً من أهل الذنبتين^(١١٣) بعد أن هرب بعض الفقهاء منها الى ذي عراكض، ثم عاد بعد هذه الحوادث البشعة الى زبيد فتوفي أول ذي الحجة من السنة نفسها فقام بعده أخوه عبدالنبي بن علي بن مهدي فأخرب جامع زبيد كما أحرق ما بقي من جامع الجند، وقتل كثيراً من علماء الشافعية، وأغار على قرية الذنبتين فقتل من بقي فيها، وخرج سنة ٥٥٩ الى جهة أبين فحرق أبين وقتل أهلها، وخرج سنة ٥٦١ الى المخلاف السليماني فقاتل أهلهم فهزمهم ثم لحق طائفة منهم فقتلهم ومنهم الأمير الكبير وهاس بن غانم، وأخذ أمواله وسبى حريمه. وأرسل أخاه أحمد بن علي بن مهدي الى الجند يوم الثلاثاء غرة ربيع الأول سنة ٥٦١ فأحرق مدينة الجوة وهي من مراكز العلم القديمة لأنه كان يوجد بها جنود للداعي عمران بن محمد بن سبأ، كما قام باعادة بناء جامع الجند كما ذكر الخزرجي في العسجد المسبوك.

وقد فر القاضي طاهر^(١١٤) بن يحيى العمراني من حكم آل مهدي الرعيني الى

الحجاز بأهله، كما أن آل مهدي الرعيني أزالوا حكم القضاة بني أبي عقامة من تهامة.

ولم ينته طغيان بني مهدي الرعيني الا بقدم الملك المعظم شمس الدين توران شاه الى اليمن سنة ٥٦٩ فقص على هذه الدولة التي دامت خمس عشرة سنة وشهرين وأربعة وعشرين يوماً بالقضاء على عبدالنبي بن علي بن مهدي وأخيه أحمد^(١١٤).

ولما دعا الامام عبدالله بن حمزة الى نفسه بالامامة ٥٩٣ وتلك مدينة حجة وبعض نواحيها فر من المخلاة^(١١٥) الفقيه العلامة علي بن مسعود بن علي بن عبدالله السباعي الكثبي مع ستين طالباً من طلابه الى جهة (خليفة) من نواحي المهجم في تهامة خوفاً من بطش الامام عبدالله بن حمزة بعلماء واتباع غير مذهبه بعد أن قضى على فرقة المطرفية وهي فرقة من الزيدية بايعته وأزرت عند قيامه، ثم اختلفت معه في مسائل فروعية اجتهادية كما جاء في تاريخ آل الوزير إذ ورد فيه أنها نفرت منه لأجل ما حدث منه من المخالفة للامام الهادي في مسائل الفروع، كما أنها كانت ترى أن الامامة تصلح في المسلمين جميعاً فكفروها بالالزام^(١١٦) وأنزل بها من العذاب والهوان ما قضى عليها كما تقدم بيان ذلك.

وقد ظل الفقيه علي بن مسعود في تهامة حتى بلغه وفاة الامام عبدالله بن حمزة سنة ٦١٤ فعاد الى بلده للمخلاة، واستأنف حياته العلمية، وأقبل عليه الطلاب من أماكن شتى للأخذ عنه والانتفاع بعمله، وكان يحضر دروسه متناً فقيه، ثم ما لبث أن فر من بلده مرة أخرى حينما امتد نفوذ الامام المهدي أحمد بن الحسين صاحب ذيبن الذي دعا الى نفسه بالامامة سنة ٦٤٦ الى بعض نواحي حجة فأقام الفقيه علي بن مسعود في بلدة (أبيات حسين) في وادي سرّدد من نواحي المهجم قديماً، والزيدية حديثاً، يدرس ويفتي حتى توفي بها سنة ٦٥٠.

كذلك فقد هاجر كثير من علماء يزيد حينما سن ملوك بني رسول بدعة «سبوت النخل» وهي احتفالات تستمر أياماً من كل عام في موسم جنى البسر والرطب كما ذكر ذلك الرحالة ابن بطوطة في رحلته فيخرج أهل يزيد رجالاً ونساءً وأطفالاً، أفراداً وجماعات في مواكب يتقدمهم الفرسان والهجانة، ولا يبقى بمدينة يزيد أحد من أهلها، ولا من القرباء، ويقام في النخيل الرقص والغناء، كما يخرج أهل السوق لبيع الفواكه والحلوى.

وكان سلاطين وملوك بني رسول وأمرؤهم ورجال دولتهم يذهبون الى يزيد في هذه المناسبة من كل عام ليحضروا هذه الاحتفالات. وقد بالغ ابن الجبوري في كتابه «صفة بلاد اليمن» كعادته فيما يكتب فقال - والعهدة عليه فيما تفرد به من الحكايات التي يمكن أن

تلتحق بعضها بالأساطير - «فإذا فرغ النخل خرج الصغار مع الكبار والأخيار مع الفجار بالليل بعدما يلبسوا جملاً عدة تامة من الأجراس والقلاقل، ويشد في رقبتهم المقانع والحل، ويركب كل أربعة من الناس على جمل، وناس على الشقادات يمشون إلى مسجد مشرف على ساحل البحر، ويسمى هذا الموضع الفازة، وينزل فيه النساء مع الرجال خليط مليط؟؟ وهم في شرب ولعب ورقص وقصص وزائد ونقص؟ وما يخرج إلى هذه الأماكن إلا في كل أسبوع يومين يوم الاثنين ويوم الخميس وإذا رجعوا من هنالك دخلوا البلد رأساً واحداً^(١١٨)».

ولما كان سلاطين وملوك بني رسول يشجعون إقامة هذه الاحتفالات السنوية في مزارع النخيل على نحو يختلف عما رواه ابن الجاور فإن كثيراً من علماء زبيد قد هاجر منها إلى أماكن متفرقة من جبال اليمن، فقد روى المؤرخ يحيى بن الحسين في كتابه «انباء الزمن» ما لفظه: «رحل من زبيد قدر سبع مئة بيت من الفقهاء وأهل النجدة والحمية وأبوا إلى الجبال كبرج وغيره، وأنكر من هاجر منهم على من تخلف منهم في زبيد، وكتب أحدهم إلى قريب له لم يهاجر قوله:

تَجَنَّبَ عَنْ زَبِيدٍ وَلَا تَطَاهَا وَلَا تَفَرِّقْ يَا بَنَ أَخِي زَبِيدُ
فَفِي يَوْمِ السَّبُوتِ تَرَى مَسَاوِ أَتَتْهَا يَوْمَ سَبْتِهِمُ الْيَهُودُ

كما هاجر من زبيد أيضاً الشيخ الإمام أبو الربيع سليمان بن موسى بن سليمان بن علي بن الجون الحنفي الأشعري إلى الحبشة فأقام هناك في قرية تدعى (رُون) حتى توفي بها سنة ٦٥٢هـ^(١١٩).

نماذج من معادل العلم:

وقد أدّى هذا الصراع المذهبي، والخلاف العقائدي بين الحاكمين والمحكومين إلى فرار من تمكن من العلماء من تحت سيطرة الحكام إلى قرى نائية بعيدة عن أيديهم فتحوّل تلك القرى لوجود العلماء بها إلى معادل علم للدراس والتدريس أخذت منها عدداً قليلاً لذكرها هنا، وهي:

أبيات حسنين:

بلدة خربة كانت في وادي سَرْدُ من أعمال الحديدة، ومكانها في الغرب من مدينة الزيدية بنحو ثلاثة كيلو مترات كانت عامرة بالعلم والعلماء منذ المئة السابعة للهجرة، واستمرت كذلك حتى آخرها الزعلليون سنة ٨٥٥. ومن أشهر علمائها:

- اسماعيل بن أبي بكر بن عبدالله بن محمد المقرئ الشاوري، شرف الدين: عالم

محقق في علوم كثيرة، مبرز في الفقه شاعر أديب. ولد في أبيات حسين في منتصف جمادى الأولى سنة ٧٥٤ هـ وفيها نشأ وتأدب، ثم رحل إلى زيد فأخذ عن شيوخ العلم بها. وقد تولى التدريس في المدرسة النظامية بها، ثم في المدرسة المجاهدية في تعز، تصدر للرد على اتباع ابن عربي في اليمن، وجرت بينه وبينهم خصومات شديدة ومهاترات عنيفة.

له شعر رائق، ومنه القصيدة المخلمة التي تقرأ على ألوف من الوجوه، كما ذكر الخزرجي في ترجمته له في «طراز أعلام الزمن»، ومطلعها،
ملك سما ذو كمال زانه كرم أغنى الوري من كريم الطبع والشيم

وأما مؤلفاته فكثيرة وأعجبها كتابه «عنوان الشرف الوافي في علم الفقه والتاريخ والنحو والعروض والقوافي» فإذا قرئ على حسب سيق السطور فهو فقه، وإذا قرئ العمود الأول الذي يخترق الصفحة فهو تاريخ الدولة الرسولية، والعمود الثاني علم النحو، وإذا قرئت أوائل السطور عمودياً فهو علم العروض، وأواخرها فهو علم القوافي. توفي بزيد يوم الأحد آخر صفر وقيل رجب سنة ٨٣٧.

— الحسين بن عبدالرحمن بن محمد علي الأهدل: الحافظ المحدث. كان من مشاهير علماء السنة، رحل إليه الناس للأخذ عنه بعد أن طار صيته، وشاع ذكره. وكان له موقف مشهور ضد اتباع ابن عربي، وصنف كتاباً سماه «كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين» فرغ من تأليفه سنة ٨٣٠^(١١٠). وله «تحفة الزمن في أعيان سادات اليمن» وله مؤلفات كثيرة أخرى. توفي بأبيات حسين صبيحة يوم الخميس ٩ محرم سنة ٨٥٥.

أنامر

كانت إحدى قرى العوادر القديمة في مشرق الجند من أعمال تعز، سكن بها العلماء بنو مقلت، ومنهم:

— إبراهيم بن عيسى بن علي بن مقلت: عالم محقق في أصول الفقه وفروعه، درس

في المدرسة الشيعية في الجند، وبقي هنالك حتى توفي في غرة ربيع الأول سنة ٦٩٠.

— عمر بن علي بن سرة بن الهيثم الجعدي: عالم محقق في الفقه مؤرخ، ولي القضاء في أماكن متعددة من الخلاف، وانتهت إليه الرئاسة في الفتوى، ثم تولى القضاء في أبين، ولعله توفي بها بعد سنة ٥٨٦. وكان مولده في أنامر سنة ٥٤٧. له: «طبقات فقهاء اليمن وعيون من أخبار سادات رؤساء الزمن، ومعرفة أنسابهم، ومعرفة أعمارهم، ووقوت وفاتهم»^(١١١).

الجمامي

قرية عامرة في عزلة يريس من ناحية حَبَيْش وأعمال إبّ. ومن أشهر علمائها:
زيد بن الحسين بن محمد بن مَيْمُون الفائشي: عالم مبرز في القراءات والتفسير
والحديث واللغة وغيرها. انقطع للتدريس، وكانت مدرسته في الجمامي، وجمعت خزانته
من كتب الفقه ما يزيد على خمسمئة كتاب. وله كتاب التهذيب في الفقه. مولده في شوال
سنة ٤٥٨ ووفاته في رجب سنة ٥٢٨ وقيل سنة ٥٢٧.

الجوة

بلدة خربة تحت حصن الدُمْلُوة من ناحية الصُّكُو وأعمال نَعَز. كانت من معاقل
العلم المقصودة. ومن أشهر علمائها:
عبدالمالك بن محمد بن مَيْسُرة اليافعي، الشيخ الحافظ المُحدِّث: كان اماما في
الحديث، ثبتا في النقل عارفا بطرق الحديث ورواته. سكن الجوة، واشتغل بالتدريس
ونشر العلم فانتفع به كثيرون، ثم انتقل عنها بأخرة الى قرية القُرَيْن بالحاطنة فمات يوم
الاثنين ٢٣ رجب سنة ٤٩٣.

جيا

قرية عامرة كانت من معشار حصن خَدَد، وهي اليوم من عزلة الصَدْر من ناحية
حَبَيْش وأعمال إبّ. ومن أشهر علمائها:
عبدالرحمن بن أحمد بن محمد بن سالم: عالم محقق في القراءات السبع والحديث
والتفسير واللغة والفقه والأصول وغيرها. سكن جيا واشتغل بالتدريس والفتيا، وقصده
الطلابُ للأخذ عنه من أماكن شتى من اليمن مولده في بلدة المخادر في شوال سنة ٧٦٠
وفاته في ذي الحجة سنة ٨٣٩.

٤

خرنق

بلدة عامرة في تهامة شمال شرق ثغر اللحية وهي من أعمال حُجة. كانت من مراكز
العلم المشهورة. ومن أشهر علمائها:
يحيى بن أبي بكر بن محمد بن يحيى العامري: عالم حافظ محدث. اشتغل بالعلم
درسا وتدريسا وتأليفًا، له جملة مؤلفات: منها: «بهجة المحافل»، و«بغية الأمائل» في تلخيص
المعجزات والسير والشمال، «الرياض المستطابة» في جملة من روى في الصحيحين من
الصحابة، «غريال الزمان» وفيات الأعيان ويسمى «غريال الزمان المفتتح بسيرة سيد

ولد عدنان ١٤٠٥ (١٩٨٥). مولده سنة ٨١٦ وقيل سنة ٨١٧ ووفاته بخرص في العاشر من جمادى الأولى سنة ٨٩٣.

حرف وصاب

كان من معاقل العلم، ولم يبق منه اليوم الا دارا وبضعة بيوت صغيرة، ويقع في مخلاف جعر من وصاب العالي وأعمال ذمار، وكان يسكن فيه العلماء آل الحبيشي ومنهم: عبدالرحمن بن عمر بن محمد بن عبدالله الحبيشي: عالم مبرز في التفسير والحديث والنحو واللغة والأصول والفروع، شاعر أديب، خطيب فصيح، تولى القضاء في ناحيته، ثم استدعاه الملك المجاهد علي بن داود بن رسول سنة ٧٤٠ للتدريس في «المدرسة المؤيدية» بتعز فأقام بها سنة، ثم عاد الى بلده، وله مؤلفات كثيرة منها: أحكام الرئاسة في آداب أهل السياسة. والإرشاد للأمرء والعلماء والمتكسبين والعباد. مولده يوم الخميس ٦ ربيع الأول سنة ٦٦٥، وتوفي ليلة السبت ٨ جمادى الآخرة سنة ٧٨٠.

الذنبتين

قرية عامرة مشهورة في بادية الجند من أعمال تعز. كانت من المعاقل المقصودة لطلب العلم، وكان بها كثير من العلماء، منهم: علي بن أحمد بن أسعد بن أبي بكر الأصبحي: عالم محقق في فقه الامام الشافعي، ولم يكن له نظير في عصره، وكان المرجوع اليه في الفتوى، استدعاه الملك المظفر يوسف ابن عمر بن علي بن رسول، وطلب منه أن يدرس في مدرسته المظفرية في تعز فقبل فدرس بها فترة قصيرة، ثم عاد الى بلده الذنبتين، وانقطع للتدريس والتأليف. له أسرار المذهب، وغرائب الشرحين (شرح الرافعي والعجلي). معين أهل التقوى على التدريس والفتوى. مولده في ذي الحجة سنة ٦٤٤ ووفاته في المحرم سنة ٧٠٣.

ذي أشرق

قرية عامرة في وادي نخلان شمال الجند بنحو ٢٠ كيلو مترا تقديرا وهي اليوم من ناحية السنياني وأعمال إب، كانت من القرى المزدهرة بالعلم والعلماء. وصفها الجندي في كتابه السلوك فقال: «وهي من القرى المباركة خرج منها جمع من العلماء منهم:

الحسن بن اسحاق بن أبي عباد: عالم مبرز في النحو، شاعر أديب. كان يرحل اليه

للأخذ عنه في علم النحو، وكان إذا تكلم بين العامة لا يتكلف في حديثه الاعراب فعاتبه بعض أصحابه في ذلك فقال:

لغمرِكَ ما اللَّحْنُ مِنْ شَيْمَتِي ولا أَنَا مِنْ خَطَأِ اللَّحْنِ
ولكن عَرَفْتُ لُغَاتَ الرِّجَالِ فخطبتُ كلاً بما يُحَسِّنُ

كان حيا في أواخر المئة الرابعة وأوائل المئة الخامسة، له مختصر في النحو.

ذي السَّقَال

بلدة عامرة في أعلا وادي ظُلمَا شمال الجند بنحو ٢٥ كيلو مترا تقديرا، وهي اليوم مركز ناحية ذي السَّقَال من أعمال إب. كانت من القرى المشهورة والمقصودة لطلب العلم، من أعلامها:

صالح بن عمر بن أبي بكر بن اسماعيل البريهي السكسكي: فقيه، فريقي، نحوي، لغوي، عارف بالحساب والجبر والمقابلة، انتهت اليه رئاسة الفتوى في ذي السَّقَال، ودرس في «المدرسة الفاخرية» بها. من مؤلفاته: الشافي في شرح الكافي في الفرائض للمردفي، اللوامع في اصول الفقه. توفي بذي السَّقَال ليلة الجمعة ١٣ شوال سنة ٧١٤.

ذي عَقِيب

قرية عامرة في عزلة وراف من ناحية ذي جبلة وأعمال إب، كانت قرية عامرة بالعلم والعلماء، وكانت من مساكن ملوك بني رسول وأقاربهم. أشهر علمائها:

عمر بن سعيد بن أبي السعود الهمداني: عالم مبرز في الفقه، انتهت اليه رئاسة العلوم بها. مولده سنة ٦١٠ ووفاته بها في ذي الحجة سنة ٦٦٣.

رباط أنعب

كان في نواحي الجند، وكان مشهورا في الدولة الرسولية.

رباط الأكحل

في عزلة إرباب من أعمال يريم. لا يعرف تاريخ مؤسسه ولا اسمه.

رباط باقل

في جبل حفاش في شمال الصفيين مركز الناحية من أعمال المحويت، من علمائه:

علي بن عطية بن علي بن عطية الشغدري: فقيه فرضي، مقرئ، نحوي لفوي. له منظومة في القراءات السبع، ومنظومة في النحو. مولده سنة ٦٥٠ تقريباً، وتوفي لبضع وعشرين وسبع مئة.

رباط البريهي ..

محلة صغيرة عامرة في الشرق من ذي السّقال، ويفصل بينهما السائلة. وقد أسس هذا الرباط محمد بن عمر بن أبي بكر البريهي فيني له بيتاً، ثم انتقل اليه من ذي السّقال، وبنى الرباط وأقام فيه حتى توفي سنة ٧٣٣ عن ٨٢ سنة. وقد ظل هذا الرباط مقصوداً لطلب العلم حتى عهد قريب. ويوجد في مدينة زبيد عدد من أربطة العلم منها:

رباط البطاح

ولا يزال مقصوداً لطلب العلم ويقوم بالتدريس فيه في المدة الأخيرة العلامة أحمد بن داود البطاح.

رباط بني حسين

رباط تبة

في عزلة بني عواض من ناحية بعدان وأعمال إب. كان من المعادل المقصودة لطلب العلم.

رباط تريم

في مدينة تريم من حضرموت. كان من معادل العلم المشهورة.

رباط الجامع الكبير

رباط جامع الفصين

ويقال انه من عهد الأيوبيين والله أعلم.

رباط الحبشي

في سيون من مخلاف حضرموت، بناه علي بن محمد بن حسين الحبشي عام ١٢٩٦ وجعله ملصقاً لمسجده الرياض. كان عالماً جليلاً، تولى التدريس في الرباط بنفسه، مولده سنة ١٢٥٩ ووفاته بسيون سنة ١٣٣٣، وقد درس بعده تلاميذه مثل محمد بن حامد

السقاف ومحمد باطويح، ثم تلاميذ تلاميذه عبدالله عمر مولى خيله، ومحفوظ مشعبي.

رباط الحوارة

من عزلة مكنع من مخلاف الشعر وأعمال إب. لا يعرف تاريخ نشأته ولا من بناه وأأسه.

رباط الرميئي

في عزلة بني مسلم من ناحية يريم. لا يعرف تاريخ نبائه ولا من بناه.

رباط السعيدى

في عزلة بني سيف العالي من ناحية يريم، وهذه العزلة اليوم من ناحية رحاب وأعمال إب.

رباط سلطنة الزبيدية

من أقدم الأربطة التي شُيِّدت في حضرموت. بنته بالقارة قرب بلدة سيون الشيخة العالمة سلطنة الزبيدية في المئة الثامنة للهجرة.

رباط الشعري

من عزلة بني منبه وأعمال يريم. لا نعلم من أسسه ولا في أي تاريخ بني؟

رباط صالح

في عزلة فجرة العود من مخلاف العود وأعمال النادرة من أعمال إب لا يعرف شيئا عن الباني وفي أي تاريخ بني؟

رباط آل طيب

يقع في أسفل جبال خولان بن عمرو من نواحي صعدة.

رباط علي بن يوسف بهاية

في الربع الأعلى من زبيد وله رباط آخر مهجور.

رباط عمران

في مخلاف جبل الدار من أعمال ذمار. بناه أحد جدود المشايخ بني عمران مشايخ

جبل الدار ، وقد ورد لهم ذكرٌ في عصر ملوك بني رسول .

رباط الغيثي

في قرية المعائن في الضاحية الغربية لمدينة إبّ . بناه جمال الدين محمد بن علي بن بشر بن مطرف الهمداني الملقب الغيثي^(١٧٧) من أعلام المئة السابعة ، سكن المعائن ، وبنى هذا الرباط ورزق مالا كثيرا فاشترى المزارع المحيطة بهذه القرية وقرية أبلان وأخرى في الظهار والسحول ، ووقفها طعاما للوافدين الى رباطه ، ولطلبة العلم ولبن يدرس به ، وبنى لهم منازل للإقامة بها .

وقد استمر هذا الرباط مزدهرا بالعلم والعلماء من تاريخ تأسيسه حتى نهاية العقد السادس من المئة الرابعة عشر للهجرة حيث استولى على أوقافه الحسن بن الامام يحيى حميد الدين حاكم لواء إبّ فتعطل التدريس به ، وقد اعتقل الحسن القاضي محمد بن علي الأكوخ مدرس الرباط وبعض طلابه لآته دفعهم بتصرفه هذا الى الانضمام الى صفوف الأحرار ومناوئة حكمه هو ووالده الامام يحيى وأخوه الامام أحمد سنة ١٣٦٣ (١٩٤٤) .

رباط الغيثي

في عزلة حيسان من مخلاف بعدان وأعمال إبّ . لا نعلم من الذي بناه ؟ ولا في أي تاريخ بني ؟ .

رباط الفرحانية

رباط القلعة

في وسط قاع الحقل (حقل قتاب) أو (حقل يحصب) ما يزال عامرا ، ولا يعرف من الذي بناه ؟ ولا في أي تاريخ بني ؟

رباط المقارنة

في ناحية أسلم من حجور وأعمال حجة .

رباط هيوه

في عزلة الصفي من ناحية المخادر من أعمال إبّ . لا يعرف تاريخ بنائه ولا من بناه .

رباط يحيى بن عمر الأهدل

خارج مسجده ، وله رباط في المسجد نفسه وهو مهجور .

الرعارع

أحدى قرى مخلاف لحج الدارسة، وكانت تقع شمال الحوطة (مركز لحج اليوم) بنحو ميلين، وأثارها باقية على تل بارز يسمى (كدمة الرعارع). سكن بها بعض ولاة عدن كما قال علي بن محمد بن زياد الماري بقوله:

خلت الرعارع من بني التسعود فعهودهم عنها كغير عهود
خلت بها آل الزريع وإنما خلّت أسود في مقام أسود

وقد خرج منها جماعة من العلماء والأعيان وفي مقدمتهم:

موسى بن طارق الرعري اللحي ثم الجندي ثم الزبيدي. الامام الحافظ، أبو قرة السكسكي: كان مشهوراً بالفضل والعلم، وكان يتردد بين الجند ولحج وزبيد ومكة. له مؤلفات في الفقه انتزعها من فقه الامام مالك، والامام ابي حنيفة، والحافظ معمر بن راشد، وابن جرج، وسفيان الثوري، وابن عيينه، لأنه لقيهم جميعاً.

صنف كتابه السنن الجامع المشهور، ورتبه على أبواب الفقه، كما قال الحافظ بن حجر، ولا يقول فيما يروي من الأحاديث حدثنا، وإنما يقول: ذكر فلان. توفي بزبيد سنة ٢٠٣.

سهفنة

قرية عامرة تدعى اليوم سفنة بحذف الهاء. وتقع ما بين ذي السقال والقاعدة شمال الجند، وهي إلى القاعدة أقرب. أبرز علمائها:

القاسم بن محمد بن عبدالله الجمحي القرشي: عالم محقق في علوم القرآن والحديث والآصول والكلام والفقه. قدم أسلافه من مكة عند اختلاف أمرائها إلى اليمن فسكنوا سهفنة وتديروها.

وقد انتشر عن القاسم بن محمد مذهب الامام الشافعي في مخلاف الجند وصنعاء وعدن وأبين ولحج ونواحي إب وغيرها. وقصده الطلاب بعد أن اشتهر أمره من أماكن كثيرة من اليمن، وكان يدرسه في مسجد بسهفنة يسمى مسجد قاسم توفي سنة ٤٣٧ بسهفنة.

الشرجة

قرية خربة في وادي زبيد، ويقال لها شرجة حيس للتمييز بينها وبين شرجة حرص ينسب إليها عبداللطيف بن أبي بكر بن عمر الشرجي. سراج الدين: عالم مبرز في النحو

وفقه الحنفية، كان يدرس النحو في المدرسة الصلاحية، والفقه في المدرسة الدحمانية، اجتمع له كتب كثيرة بعضها بخطه، وقد ضبطها أجود ضبط على الأمهات المنسوبة إليها. له الاعلام بمواضع اللام، المحرر في النحو. انتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة. مولده في الشرجة سنة ٧٤٧ ووفاته سنة ٨٠٢ وقيل في المحرم سنة ٨٠٣.

عرشان

قرية عامرة من عزلة المكتب من ناحية جبلة وأعمال إب. كانت من القرى المقصودة لطلب العلم، ينسب إليها:

علي بن أبي بكر بن حمير بن ثعلب بن يوسف بن فضل الهمداني العرشاني: الامام الحافظ للمحدث كان مبرزاً في علم الحديث متقناً لمثته، عالماً بصحيحه ومعلوله، عارفاً برواته، وكان يكره الخوض في علم الكلام، اشتغل بتدريس علم الحديث في عرشان وفي الظهاري وعدن فأخذ عنه خلق كثير. مولده سنة ٤٩٤ وتوفي بعرشان في ٢٠ ذي القعدة سنة ٥٥٧.

المزجاجة

قرية خربة في أسفل وادي زبيد، ينسب إليها العلماء بنو المزجاجي وهم على مذهب الامام ابي حنيفة، منهم: صديق بن علي المزجاجي، عالم محقق في فقه الحنفية. ذهب الى المراء للتدريس بها، ثم قدم الى صنعاء في شهر ذي الحجة سنة ١٢٠٣ فالتقى بشيخ الاسلام الشوكاني، وأجاز كل منهما الآخر. وقال الامام الشوكاني في البدر الطالع في ترجمته: «وفي بعض المواقف بمحضر جماعة وقعت بيني وبينه مراجعة في مسائل، وأكثرت الاعتراض على مسائل من فقه الحنفية، وأوردت الدليل وما زال يتطلب المحامل لما يقوله الحنفية، فلما خلوت به قلت له: أصدقني هل ما تبديه في المراجعة تعتقده اعتقاداً جازماً فإنّ مثلك في علمك بالسنة لا يظن به أنه يؤثر مذهبه الذي هو محض الرأي في بعض المسائل على ما يعلمه صحيحاً ثابتاً عن رسول الله ﷺ فقال: «لا أعتقد صحة ما يخالف الدليل وإن قال به من قال، ولا أدين الله بما يقوله أبو حنيفة وأصحابه إذا خالف الحديث الصحيح، ولكن المرء يدافع عن مذهبه في الظاهر». مولده سنة ١١٥٠ وتوفي سنة ١٢٢٩.

مصنعة سنير

كانت من معاقل العلم الشهيرة، وهي اليوم خربة، وكانت تقع في وادي سنير من مخلاف صُهَّان وأعمال إب، بدأ عمرانها في بداية المئة السادسة فكانت موئلاً لطلبة العلم وشيوخه، ومعظم المدرسين والمفتين والفقهاء والمحققين كان غالب تفقهم فيها، وقد ظلت

مزهرة بالعلم الى أن نكب بنو العمراني على يد الملك المؤيد داود بن علي بن رسول سنة ٦٩٧. أشهر علمائها:

- يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني: إمام مبرز في الفقه وأصوله، له مشاركة قوية في غيره من العلوم. انتهت إليه رئاسة العلم والفتوى في عصره، فكان يرحل اليه من أماكن شتى. تتقل في بعض معازل العلم فقد عاش فترة في مصنعة سير، ثم ذهب الى ضراس حينما ذي السقال، ومنها الى ذي اشرق فأقام بها سبع سنوات، ثم ذهب الى ضراس حينما زحفت جنود ابن مهدي الرعيني الى الجند فأقام بها مدة. ثم انتقل الى ذي السفال مرة أخرى فلم يلبث غير عام حتى فارق الحياة سنة ٥٥٨ ودفن بها، وكانت ولادته في مصنعة سير سنة ٤٨٩، وقد كانت حياته كلها موزعة بين الدرس والتدريس والتأليف، وله مؤلفات كثيرة أهمها: البيان في فقه الشافعية في عشرة ملجعات.

- محمد بن موسى بن الحسين بن أسعد بن عبدالله العمراني: عالم مبرز في الفقه، والحديث، والتفسير، والنحو، والصرف، واللغة، والأصوليين، والفرائض، والحساب، والدور والجبر والمقابلة. مولده سنة ٤٩٩، وتوفي بمصنعة سير يوم الاربعاء لسبع عشرة ليلة خلت من شعبان، وقيل لثلاث عشرة سنة ٥٦٨.

- محمد بن أسعد بن محمد بن موسى بن الحسين بن أسعد العمراني: القاضي بهاء الدين، قاضي القضاة، وزير الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول، عالم محقق في الفقه، خطيب، سياسي، شاعر، أديب، يحبه العلماء ويحبهم، أول من جمع له بين الوزارة والقضاء باليمن، بنى مدرسة له في مصنعة سير، مولده سنة ٦١٨ ووفاته في نصف ربيع الأول سنة ٦٩٥. آثاره: مجموع شعره ونثره في مجلد كبير.

الملحمة

قرية عامرة في وادي الجنات في السفح الشرقي من حصن شولاحط شمال مدينة إب. من علمائها: محمد بن مضمون بن عمر بن محمد بن عمر بن أبي عمران: عالم محقق في الفقه، والتفسير، والحديث، نحوي، لغوي أصولي شاعر. استدعاه الملك المنصور عمر بن علي بن رسول الى تعز ليدرس عليه كما طلب منه أن يدرس في مدرسته الوزارية التي بناها في تعز فوافق ثم رجع الى بلده. مولده يوم الخميس ١٧ شعبان سنة ٥٥٩ ووفاته بالملحمة في محرم سنة ٦٣٣.

موزع

بلدة عامرة من ناحية المخاء وأعمال تعز، من علمائها: محمد بن علي بن عبدالله بن ابراهيم الخطيب: عالم مبرز في الفقه، والأصول،

والنحو والمعاني والبيان واللغة. توفي بموزع بعد سنة ٨٢٠، من آثاره: البيان في أحكام القرآن.

الناشرة

قرية عامرة في عزلة بني جامع في وادي مور، بنيت في أول المئة الخامسة، واليها ينسب آل الناشري وهم علماء مشهورين، منهم:

- أبو بكر بن علي بن محمد بن أبي بكر الناشري: عالم محقق في الفروع والاصول، ولي القضاء في حنبس ثم عزل نفسه، واشتغل بالتدريس في المدرسة السيفية بزييد، ثم في المدرسة الشمسية في تعز ثم في المدرسة الصلاحية في قرية السلامة، كما درس مدة في المدرسة الأفضلية بتعز. توفي بالسلامة في جمادى الآخرة سنة ٧٧٢.

- عثمان بن عمر بن أبي بكر بن علي بن محمد الناشري: عالم محقق في الفقه والقراءات، مؤرخ، تولى التدريس في المدرسة الظاهرية في تعز، ثم انتقل إلى إب فدرس في المدرسة الأسدية، وفيها توفي سنة ٨٤٨. من آثاره إيضاح الدرة المضية في قراءات الثلاثة الصحيحة، البستان الزاهر في طبقات علماء بني ناشر.

النظاري

قرية عامرة في عزلة الحرث من مخلاف بعدان وأعمال إب. كانت من القرى المشهورة بالعلماء، ينسب إليها:

- عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله النظاري، وجيه الدين، أحد وزراء الدولة الآشرفية عالم محقق في الفقه، نحوي لغوي، له شعر حسن، وترسل بليغ، نال مكانة عالية لدى الملك الأفضل العباس بن الملك المجاهد فكان أول من يدخل عليه وآخر من يخرج من عنده، ولده شد الأوقاف في اليمن، ثم فصله عنها، وولاه بعض الحصون.

فلما تولى الملك الآشرف اسماعيل بن الملك الأفضل بعد وفاة والده أبقاه على ما كان عليه، وقلده أمر وزارته، واختصه بمشورته فنفس عليه هذه المكانة أشخاص سعوا في إزاحته عن رتبته، وأفسدوا ما بينهما فأمره الآشرف بالارتفاع عن بلاده فذهب إلى اليمن الأعلى سنة ٧٨٣ وبقي إلى أوائل سنة ٧٩٥، ثم أعطاه الآشرف الأمان فعاد إليه وأكرمه، توفي بزييد يوم الجمعة ٦ شوال سنة ٧٩٥.

- محمد بن محمد بن معان النظاري الأمير جمال الدين: كان من أعيان دولة الملك السلطان عامر بن عبدالوهاب، بنى مدرسة المشنة في إب وجامع بيت الفقيه، وقد توفي بمدينة إب يوم الخميس ٢٢ جمادى الأولى سنة ٩٢١.

وحاظة

مصنعة معروفة في عزلة شُيخ (شُباع) من ناحية حبيش وأعمال إبّ. وقد سُمي بها مخلاف وحاظة الذي يشمل كثيراً من ناحية حبيش (ذي الكلاع) وهي أيضاً من ضمنه. نسب اليها :

- أبو زكريا يحيى بن صالح الوحاظي الحمصي المتوفى سنة ٢٢٢ ترجم له للذهبي في تذكرة الحفاظ.

- عيسى بن ابراهيم بن محمد الربيعي الكلاعي: فقيه أديب لغوي نحوي، قال المؤرخ الجندي في كتابه السلوك: كان رأس الطبقة في اللغة والمحقق لمشكلها، وعليه المعول في اليمن، توفى بوحاظة سنة ٤٨٠، آثاره: نظام الغريب في اللغة.

- اسماعيل بن ابراهيم محمد الربيعي: عالم لغوي شاعر أديب، ذكره مسلم اللحجي في طبقاته بأنه كان مؤدب بعض أولاد الصليحي. توفي بعد أخيه بأيام سنة ٤٨٠. آثاره: قيد الأوابد: قصيدة في اللغة ترتبها ترتيب كتاب العين ثم شرحها، وأورد فيها نوادر ولطائف من محاسن الأخبار والأشعار مطلعها:

أجيبوا يا ذوي التحصيل للآدب من يسأل
عن العنق والعضو عن العنق والعضو

اليهاقر

قرية عامرة من قرى الجند، كانت من القرى المقصودة لطلب العلم، سكن بها: أبو بكر بن علي: عالم محقق في القراءات السبع. قدم الى اليهاقر من بلدة جبل حمر (القماصرة) فسكن بها حتى توفي بها سنة ٨١٠.

تلك هي عينات من مراكز العلم التي شملها كتابي «هجر العلم ومعاقله في اليمن»^(١٧٧)، اخترتها لهذا البحث، واخترت من كل مركز ذكرته هنا عالماً أو عالين من ذوي المعارف الواسعة الذين انقطعوا للعلم درساً وتديساً وإفتاءً وتأليفاً للتدليل على ما بلغت اليه اليمن من ازدهار فكر علمائها، ورقى عقولهم في تاريخها الاسلامي، وما أثمرت أقلامهم في شتى ميادين الآداب والفنون والمعارف والعلوم المختلفة فأمدت المكتبة العربية بثروة هائلة من ذخائر المؤلفات المتعددة التي لا تحصى، وكان لظهورها وظهور هجر العلم أثرٌ كبير في استمرار النهضة العلمية، وتدفق عطائها الفكري، وانتشار العلوم الاسلامية على مدى ألف ومئة عام وزيادة مما جعل اليمن لا تعرف حال ركود أو انحطاط ارا قويا وسندا ركنيا للمدن الشهيرة التي كانت تزخر بمدارس العلم ومعاهده، وفي مقدمتها صنعاء

فكان إذا ما حل بها أو بغيرها من المدن بعض الكوارث التي تعصف بأمنها واستقرارها فتذوى فيها حياة العلم ويصير حال المدارس فيها كما قال دجيل بن علي الخزاعي:

مِدارسُ آياتٍ خلت عن تلاوةٍ ومنزلُ ذكرٍ مفسرٍ العرصات

فإن هجر العلم ومعاقلة القائمة أو التي تنشأ من جديد تأوي من يقد إليها من العلماء وطلبة العلم وتحتضنهم، وتمدهم بأسباب الرزق، وتوفر لهم الأمن والحماية في أعراضهم وعقيدتهم ونهيه لهم الفرص الكاملة لاستمرار نشر العلم.

كما لا يؤثر في قليل أو كثير اختفاء بعض هجر العلم ومعاقلة وزوالها من الوجود أو ضياع العلم من بعضها لما سبق أن ذكرناه، ذلك لأن هجرا ومعاقلة للعلم أخرى تقوم وتنشأ من جديد مما يجعل استمرار حياة العلم مرتبط بالحرى، موصول الحلقات.

ولئن كانت هذه الهجر ومعاقلة العلم خيرا وبركة على اليمن وعلى العلم فإن بعض أسباب ظهورها كان نتيجة لفرار العلماء وطلبة العلم إليها للابتعاد عن الصراع المذهبي والنزاع العقائدي الذي سرت عدواه إلى اليمن في النصف الأخير من المئة الثالثة للهجرة ففرق أهل اليمن إلى شيع وطوائف، وكانوا قبل ذلك ينعمون بوحدة القلوب والمشاعر لوحدة العقيدة حينما كانوا يسبيرون منذ أن أنعم الله عليهم بالاسلام ومن عليهم بهدايته للامان على ما كان عليه رسول الله ﷺ وعلى ما سار عليه صحابته من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم والتابعون لهم من العمل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ فقط في أمور دينهم ودنياهم، وكما سار عليه المسلمون في عصورهم الأولى قبل أن تتنازعهم الأهواء وتباعد بينهم المذاهب.

لقد كانت بداية الفرقة بين المسلمين حينما أخذ بعض علمائهم يجتهدون في المسائل الفقهية بحسب ما أدى إليه فهم كل واحد منهم فأخذ عامة المسلمين يقلدون علماءهم ويلتزمون بالعمل بما اجتهدوا فيه، وتفرقت بهم السبل، وأخذ كل فريق يتحزب لأقوال علمائه ويسفه آراء غير علمائه فكان هذا بداية ظهور المذاهب الدينية والسياسية، وأخذ الخلاف بين أصحاب المذاهب يتعمق بعد أن صار لكل مذهب علماءه ودعائه وأتباعه، واستقوى أصحاب كل مذهب بحكامه الذين مكنوا له من النفوذ والسيطرة على المذاهب الأخرى فقويت بهم شوكته فعظمت البلية بين أصحاب المذاهب الإسلامية إذ صار أتباع بعض المذاهب يكفرون ويفسقون أصحاب المذاهب الأخرى فتفرق المسلمون، وتمزقت وحدتهم وضعفت شوكتهم، ودخل الوهن في قلوبهم فتمكن أعداؤهم من التسلط عليهم واذلالهم والتحكم في مصائرهم لأنهم صاروا غناء كفاء السيل.

ولم تنج اليمن من هذه المحنة الكبرى فقد ظهر فيها المذهب الاسماعيلي في العقد السابع من المئة الثالثة على يد داعيته علي بن الفضل الجدني، والحسن^(١٢٥) بن فرج بن حوشب بن زاذان الكوفي الذي عرف فيما بعد - عند مؤرخي الاسماعيلية - بمنصور اليمن، وقد أسس في اليمن أول دولة للاسماعيلية، ثم انفرد كل منهما عن الآخر بحكم المقاطعات التي استولى عليها، وجرت بينهما حروب ضروس، ولم تدم هذه الدولة طويلا، فقد تلاشت بعد وفاتهما ثم قامت للاسماعيليين دولة كبرى في المئة الخامسة بزعماء الداعي علي بن محمد الصليحي الذي ملك اليمن كلها، ثم تناقصت البلاد بعد مقتله سنة ٤٥٩ على خلفه ابنه الملك المكرم أحمد بن علي الصليحي.

وقدم من الحجاز الى اليمن الامام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي في صفر سنة ٢٨٤ فدعا الى نفسه بالامامة وأسس مذهبه الذي عرف بالمذهب الزيدي وقد انتشر^(١٢٦) باديء ذي بدء في محيط انتشار نفوذ حكمه في نجران وصعدة ونواحيها كما سبق بيان ذلك.

وقد تفرع من المذهب الزيدي فرقتان هما الحسينية والمطرفية فاما الحسينية فهي تنسب الى الحسين بن القاسم بن علي العياني الذي دعا الى نفسه بالامامة من هجرة قاعة بعد وفاة والده سنة ٣٩٣، وقيل سنة ٤٠١ كما في انباء الزمن، وتلقب بالمهدي وادعا - كما ذكر المؤرخ يحيى بن الحسين في كتابه «إنباء الزمن في أخبار سنة ٤٠١ - انه الذي بشر به النبي ﷺ» وذكر ابن أبي الرجال في كتابه «مطلع البدور» نقلا عن السيد صلاح ابن الجلال قائلا: «وزعم انه المهدي المنتظر الذي بشر به النبي ﷺ فافتتن به الناس، وأقبلوا اليه مهرعين فزعم انه أفضل من النبي، وأن كلامه ومصنفاته ورسائله أفضل من القرآن، وأبهر في ظهور المعنى، وقطع كلام الخصم، فنفّر الناس عنه» وقد انتهى أمره بأن قتلته همدان في ذي عرّار من الهون في صفر سنة ٤٠٤.

ولما أشيع قتله جاء أخوه جعفر بن القاسم فقال لأخوته وشيعته: ان همدان وكرنا فإن نسبنا اليهم قتله ونقمنا بالثأر لم يصلح وإن تركنا لحقنا النقص فأظهروا حياتهم فشاعت الفكرة عند أشياعه، واعتقد صحتها فريق منهم.

وقد أنكر على معتقدي وجوده حياً كثير من العلماء وقال الجعيد بن الحجاج الوادعي (صهر نشوان بن سعيد الحميري) مقتدا هذه الدعوى الباطلة التي اتخذت بها الناس،

أما الحسين فقد حواه الملحدُ واغتاله الزمنُ الخؤونُ الأنكدُ
فتبصروا - يا غافلين - فإنه في ذي عرّار - ويحكم - مستشهدُ

وقال صارم الدين ابراهيم بن محمد الوزير في بسامته في فساد هذا المعتقد وبطلانه :
وأنزلت ساحة المهدي قساعةً بذى عرار ، ونقح الخيل لم يثر
وقال قوم : هو المهدي منتظر قلنا : كذبتم حسين غير منتظر

وقد استمر هذا المعتقد الباطل في بعض ديار الزيدية الى أوائل المئة الثامنة ثم
اختفى . وأما المطرفية فهي تنتسب الى مطرف بن شهاب بن عمرو بن عباد الشهابي ، وهو
من أعيان أواخر المئة الرابعة وأوائل المئة الخامسة .

كان أحد علماء الزيدية الكبار ، وكان على مذهب الهادي في الفروع الا أنه كان يرى
أن الامامة تصلح في الأفضل والأعلم من المسلمين فلقيت دعوته هذه استجابة عند كثير من
العلماء ، وقد عرفوا بالمطرفية ، وقال يحيى بن الحسين في كتابه ، «إنباء الزمن في أخبار
سنة ٢٩٣» : وكان أصولهم - أي المطرفية - تعتقد أن التأثير لله تعالى في أصول الأشياء
دون فروعها على تفاصيل ذكروها غير صحيحة .

وقد سبق في هذا البحث أن الامام عبدالله بن حمزة قضى على هذه الفرقة في أوائل
المئة السابعة ، وأخرب مساجدهم ، وأتلف تراثهم . وقد استنكر عليه بعض العلماء المعاصرين
له ولاومه على ما فعل بالمطرفية بينما ترك الفرقة الحسينية تمرح في معتقداتها وأوهامها
الباطلة ، ولم ينكر عليهم ذلك .

وظهر المذهب المالكي في جبال وصاب ، كما ذكر الجندي في كتابه «السلوك في
طبقات العلماء والملوك» فقد قال : إن علي بن محمد بن أحمد التباعي الهمداني أدرك
الامام مالك بن أنس - وأخذ عنه ، وعاد بمذهبه الى اليمن فانتشر عنه ، ولكن هذا المذهب
اختفى بعد وقت قصير من ظهوره لأنه لم ينتشر كثيرا .

وكذلك ظهر المذهب الحنفي في بعض قرى وادي زبيد من تهامة ، وفي بعض أسر في
زبيد نفسها ، وفي بعض مناطق أخرى كناعية جبل الشرق من أنس وغيرها ، ولا نعلم من
هو الذي نشره في اليمن ، وما يزال منتشرا في وادي زبيد .

أما المذهب الشافعي فقد ظهر في اليمن في أوائل المئة الخامسة على يد القاسم بن
محمد بن عبدالله الجمحي القرشي المتوفي بقرية سهفة من نواحي ذي السفال سنة ٤٣٧ :
فقد ذكر ابن سمره في (طبقات فقهاء اليمن) في ترجمته فقال : وهذا الفقيه قاسم هو الذي
انتشر عنه مذهب الشافعي في مخلاف الجند وصنعاء وعدن ، ومنه استفاد فقهاء هذا
المذهب في هذه البلاد ، وكانت مدرسته في سهفة ، فأخذ عنه شافعية المعافر ولحج وأبين
وأهل الجند والسحول وأحاطة وعنة ووادي ظلي^(١٣٣) .

وقال ابن سمرّة أيضا في معرض ذكره لبني أبي عقامة: «وفضائل بني أبي عقامة مشهورة، وهم الذين نصر الله بهم مذهب الامام الشافعي في تهامة، وقدمائهم جهروا ببسم الله الرحمن الرحيم في الجمعة والجماعات»^(١٢٨).

وقد انقسم اصحاب الامام الشافعي الى فريقين فالساكنون في الجبال كانوا حنابلة الأصول، والساكنون في تهامة كانوا أشعرية الأصول والعقيدة، وقد جرى بين الفريقين صراع مؤلم حينما لجأ بعض علماء الشافعية من زبيد وغيرها الى الجبال، ونزلوا قرية ذي اشرق فراراً من طغيان علي بن مهدي الرعيني الحميري وأولاده فكان فقهاء ذي اشرق يكفرون فقهاء زبيد^(١٢٩)، ثم اعتنق الشافعية اصحاب الجبال أصول الأشعرية بعد مجيء مؤلفات أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤، فقد ذكر يحيى بن الحسين في كتابة إنباء الزمن في اخبار سنة ٥٦٩ أن بني أيوب أخرجوا معهم الى اليمن مصنغات الأشعري وأتباعه كالغزالي وغيره فتحول أكثر أتباع الامام الشافعي في اليمن الأسفل الى مذهب الأشعري في الأصول بعد أن كانوا حنابلة، وبقي بعضهم على ما كانوا عليه وذكره بامخرمة في «ثغر عدن» في ترجمة الزكي اليلقاني ما لفظه: «أما اليوم فجميعهم - أي علماء اليمن^(١٣٠) - أشعرية، ومظاهرون بذلك فله الحمد والمنة»^(١٣١).

وظهر في اليمن مذهب الاباضية^(١٣٢) على يد الخطيط بن عبدالمجيد الاباضي من اعيان المئة الخامسة، فق دعا الى نفسه بالامامة من حصن المحطور، واستجاب له أهل الشرف وغيره، وانتشر مذهبه في بلاد السودة.

وذكر يحيى بن الحسين بن القاسم في كتابه «إنباء الزمن في اخبار سنة ٤٦٩ ما لفظه: «وفي شهر القعدة من هذه السنة أجمع الشرفاء والولاطين بحضرة الأمير ذي الشرفين بشهارة، وأجمع رأيهم على المخرج (الغزو) والذي أوجب ذلك ظهور الخارجي الخطيط بن عبدالمجيد الاباضي وادعاؤه الامامة» ثم قال: «ولجتمع اليه أهل الشرف وغيرهم، والامامة في اعتقادهم جائزة في جميع الناس، وكان غرضه مناصبة الأمير ذي الشرفين فصار اليه ذو الشرفين بمن جمعه من قبائل جهته فوافاه في المحطور فاشتد القتال، وكانت الدائرة على الخارجي».

وقد انتشرت الاباضية أيضا في شطب، فاخرج ابراهيم بن علي الطامي المتوفى سنة ٥١٦ أهلها عن الاباضية كما ورد في ترجمته في كتاب «طبقات الزيدية» لمسلم بن محمد اللحجي فقد ذكر أنه هو الذي أخرج أهل شطب عن مذهب الاباضية حتى رجعوا زيدية هادوية».

وانتشرت الاباضية في حضرموت أيضاً، واستعرت الى المئة السادسة، ثم تلاشت ويقال: إنه ما يزال في حضرموت بقية يسيرة تدين بهذا المذهب.

وهكذا نجد أن هذه المذاهب والعقائد هي التي فرقت أهل اليمن - كما فرقت سائر المسلمين في ديارهم - الى شيع وطوائف، وأنها سبب بلاتهم ومحتتهم وذلكهم، وأن النكبات التي حلت بهم، وتوالت عليهم، فقتل بعضهم بعضاً للعصبية المقيتة إنما جاءت من قبل النوازع المذهبية والعقائد السياسية.

وليس لهذه المحنة من زوال سوى نبذ التقليد والرجوع الى العمل بكتاب الله وما صح من كلام رسول الله ﷺ فهما حبلى الله الذي حثنا القرآن الكريم على الاعتصام به في قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾ آل عمران ١٠٣ .
﴿ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير . ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم﴾ الممتحنة ٥٤ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

هوامش وتعليقات:

(١) هذا حديث، ونصه: «العلماء ورثة الأنبياء» رواه أحمد والأربعة وآخرون عن أبي الدرداء مرفوعاً بزيادة إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم.

(٢) ذكرت أفراداً قلائل من هؤلاء في هذا البحث على سبيل المثال عند ذكر قراهم ولم أذكر مصادر تراجمهم ولا مصادر من ذكرتهم من العلماء المجتهدين عند الحديث عن «هجر العلم» حتى لا أثقل هذا البحث بالهوامش، وقد ذكرتها في الكتاب.

(٣) الخلاف أكبر وحدة إقليمية في اليمن يتكوه العزلة ثم المغشاش فالمنسا.

(٤) لم تكن «هجر العلم» خاصة بنجد اليمن فحسب بل توجد حيث يوجد المذهب الزيدي في اليمن، ففي الخلاف السليماني من تهامة «هجرة ضمد» و «هجرة الدحنا» و «هجرة الشقيزي» لأن سكان هذه الهجر كانوا كلهم زيدية للمذهب حتى عهد قريب.

وقد تحمل بعض القرى اسم الهجرة. ولو لم يكن أهلها زيدية مثل «هجرة بني الحداد» و «هجرة حمير» من مخلاف نقذ وكلاهما من وصاب العالي، وأهله على مذهب الامام الشافعي.

وقد تدعى بعض القرى «هجرة كذا» وهي ليست من مساكن العلماء لا في القديم ولا في الحديث مثل «هجرة زيار» من وادي مسور خولان اللطيل (خولان العالية) وقد دُعيت بالهجرة لأنه يسكنها النقباء آل (ابو حليقة) وهم في الأصل من بني جبر من خولان، ثم هجرتهم خولان كلها، وصارت لهم، بعد أن سكنوا زيار، الرئاسة عليهم في السلم وفي الحرب.

(٥) مثل «هجرة شوكان» على سبيل المثال، فشوكان: قرية كبيرة من بني خيشنة ثم من بني سحام إحدى بطون خولان اللطيل (خولان العالية) في مشارق صنعاء، ثم استحدث بجوارها قرية صغيرة بناها أسلاف شيخ الاسلام الامام محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠هـ فسميت «هجرة شوكان» وكذلك «هجرة حمدة» من عيال سريخ، و «هجرة عزام» من مخلاف زبيد وأعمال ذمار، و «هجرة منقذة» من مخلاف منقذة وأعمال ذمار، و «هجرة عريثمان» من الشاذبية وأعمال الطويلة، وهي التي تعرف اليوم بهجرة الشاذبية. وقد تسمى «الهجرة» باسم مؤسسها مثل هجرة حسن سئمان من مخلاف وادي الحار وأعمال ذمار.

(٦) وللمدلول الاصطلاحي معانٍ أخرى، فلهجر في اللغة الجيمرية القرية أو المدينة، والهجر: الغلق، وهو ما يفرض على الجاني من عقوبة لما صدر منه في حق غيره إما بالسبب أو بالهجوم على شخص، وإن حبل بينهما أو حصل الاعتداء أو بهما معا فيلزم على الجاني تهجير المجني عليه بتقديم ثور أو خروف بحسب حجم الخطأ إلى باب بيته ارضاءً له. وهذا من الأحكام العرفية، وكأنه سمي غلق لأنه يُغلق باب الخلاف.

(٧) يسمى هذا الاعلان «الظاهرة» ويتولى اعلان «الظاهرة» دوشان القبيبة، وهو الذي يقوم بنشر أخبارها في المناسبات كالاعراس والماتم وغيرها من المناسبات، فيصعد إلى مكان مرتفع حتى يراه

الحاضرون جميعا، ثم يقول بأعلى صوته: «يا من سنع الظاهرة»، ثم يذكر البلاغ المطلوب إعلانه.

(٨) الأسواق الأسبوعية مُهَجَرَة من القبائل المحيطة بها.

(٩) مثل القضاة بني العكام الساكنين في هجرة مرقب في المراشي وفي هجرة رَجُوزَة في برط فإنهم مُهَجَرُون من بطون بكيل كلها، ومن بطون حاشد، ومن قبائل صعدة: سحار وجماعة وهمدان وخولان بن عمرو وغيرها. ويقال: إن حدود تهجيرهم يمتد من التربة الخضراء في أطراف الربع الخالي إلى أطراف تهامة غربا، ومن حدود نجران شمالا إلى البون جنوبا، وكلمتهم مسموعة في هذه القبائل كلها، وحكمهم نافذ فيها، وإذا حدث حرب بين قبيلتين فإنهم يدخلون بينهما فيتوقف القتال فورا، ولا يسمهم سوء، ولا ينالهم مكروه من أحد، كما أنهم كانوا يتولون قيادة قبائلهم في غزواتهم، ويتصدرون للقتال بأنفسهم إذا كان العدو من غير القبائل التي هجرتهم، وكان لهم صولات وجولات ضد بعض الأئمة المتأخرين، ويأتي في الدرجة الثانية بعدهم القضاة آل العنسي أهل برط وهم يرجعون في الأصول القديمة إلى مخالف عنس ذمار.

وقد تهجر بعض الأسر المشهورة، ولو لم تكن من أهل العلم مثل آل الأحمر مشايخ قبيلة حاشد فإنهم مهجرون من رؤساء بطون حاشد كلها، ومن بعض بطون بكيل، وكذلك آل حبيش نقبا سفيان فإنهم مهجرون من بطون بكيل، ومن بعض قبائل حاشد.

(١٠) داعيين: ندعوكم لتحكموا فيما صدر من صاحبكم من خطأ.

(١١) واصلين: قامدين، وفيها معنى التوعد والتهديد إذا لم ينصفوا.

(١٢) الخطاط: بقاء الجنود في بيوت الأهالي وإيوأهم والاتفاق عليهم مدة يحددها الحاكم، ولا يرتفعوا من عندهم إلا بعد أن يتحقق الغرض الذي أرسلوا من أجله، وبعد أن يدفع للجنود أجورهم عن البقاء عن كل يوم مقدارا معلوما من المال.

(١٣) الأولى: السابقة.

(١٤) لا نعرف شيئا عن حياة القاضي علي العنسي، ولا عن تاريخ وجوده، ولكنه من أعلام المئة الحادية عشرة للهجرة.

(١٥) حُرْمهم: جمع حُرْمَة وهي الأماكن التي يقصدها آل العنسي، ويذهبون إليها.

(١٦) هجرة الرضمة: في الشمال الغربي من سوق العنان في جبل برط، وهجرة السودة: في غرب السوق أيضا.

(١٧) النُكْت: جمع نُكْة، وهي في اللغة النقطة السوداء في الأبيض، أو البيضاء في الأسود، والمراد بها هنا: الأخطاء السيئة.

(١٨) مربع: أي أربعة أضلاع، والمعنى أنه يحكم على من يرتكب جرما بأربعة أضلاع العقوبة المستحقة عليه فيما لو ارتكب الجرم في غير الهجر.

(١٩) العقائر: جمع عقيرة، وهي ما يلزم الجاني في حق غيره أن يقدمه من الجمال أو البقر أو الغنم ليُدْنَحَ أمام باب الجنني عليه ليصفحَ عنه، ويكون مقدار ما يُدْنَحُ بمقدار الجناية أو الخطأ، وبمقدار المرتبة الاجتماعية للمُعْتَدِي والمُعْتَدَى عليه.

(٢٠) الكفا: جمع كُفوة وهي الثياب الجديدة التي يلزم الجاني تقديمها للمجني عليه.

(٢١) يُقْفِهم: من النقاء، وهو إزالة الخطأ عن الجاني.

(٢٢) هَذَا: أقدم على الاعتداء، وهي من التهديد.

(٢٣) سَلُّ جَنْبَيْهِ: اسلَّ خَنْجَرَهُ من غمده بقصد الاعتداء بالطعن، وَقَلَبَ البندق: حول المُعْتَدِي وضع البندقية إلى حال استعداد لإطلاق النار منها على المُعْتَدَى عليه.

(٢٤) كسر الشريعة: رفض قبول حكم الشرع.

(٢٥) آرث وماروث: وارث وموروث.

(٢٦) رفيق جنب: هو الذي يطلب الحماية من غيره في الطريق لتأمينه من احتمال وقوع عدوان عليه من شخص آخر يترصُّ به للأخذ بثأره منه، وزاد البطن، وهو الذي يأكل عند شخص يَكُنْ له عدوة شديدة لتأثر عنده ويبحث عنه للانتقام منه فإذا فوجئ به في منزله وأكل من طعامه فإنه آمن من شره كدّة ثمانية أيام، ويقال لهذا الحال مُنْعَة أي أنه يتمتع بحماية خصمه المدة المذكورة، وإذا لم يتيسر له الأكل عنده ولكنه شرب فإنه يتمتع بالحماية ليوم واحد، وكذلك إذا وجد عدوه وجاء من خلفه وسلم عليه فردَّ عليه التحية بمثلها أو أحسن منها قبل أن يعرف أنه عدوه فإنه يتمتع بحماية ليوم واحد. والمعنى أنه لا يمنع من قبول حكم آل القاضي على أي شخص ولو كان ممن تنطبق عليه هذه الصفات كلها أو بعضها.

(٢٧) الحجج: جمع حجة بكسر الحاء، وهي الخطأ أو الذنب.

(٢٨) التهمى: التهمى، والتهم: الشخص الذي لم يثبت عليه أي خطأ.

(٢٩) ولا يُنْقِهم إلا نَقَا: أي لا يمحو عنهم الخطأ، ويزيل عنهم وَصْمَ العار إلا رجل طاهر الذيل، وهو ما يعبر عنه بأنه أبهى الوجه.

(٣٠) المُنْطِل: الممتنع من قبول الحق على نفسه.

(٣١) يَنْضَح: يَنْضَح.

(٣٢) عَوادتها: عاداتها.

(٣٣) مَتَار: الإثارة.

(٣٤) الجيرة: الجوار.

- (٢٥) تجورهم: استجار بهم: أو رغب في جوارهم.
- (٢٦) يعيبهم: من العيب وهو الفدر.
- (٢٧) خسر: أي أن التعهد عام على جميع الضمنا.
- (٢٨) فسل: تفل عما التزم وتعهد به.
- (٢٩) ولا نقاضمين ينقي ضمين: أي إن الضمين المعتبر لا يستطيع أن يبرىء ضمينا آخر مما لحقه من وصمة العار.
- (٤٠) الأبيض: يكنى به عن الشخص الذي لا يخيّب في أداء ما التزم به.
- (٤١) هجار: جمع هجرة.
- (٤٢) الأخماس: هي أخماس (ذو محمد) وهم خميس ذو زيد بن سويدان بن محمد بن غيلان، وخميس ذو موسى بن سويدان، ثم آل أحمد بن سويدان، وهم ثلاثة أخماس خميس آل أحمد بن كول بن أحمد بن سويدان، وخميس آل صلاح بن كول، وخميس آل دكينة بن كول.
- (٤٣) المراني: نسبة إلى قرية مرانة وهي في المراسي تحت جبل تان.
- (٤٤) القفا: ظاهر الورقة.
- (٤٥) كانت أخماس «ذو محمد» تتناوب على حكم السوق والطرق المؤدية إليه فكل خميس من أخماسها يتولى شؤون السوق وحفظ الأمن فيه لمدة شهر، ويسمى «مولى الشهر».
- (٤٦) المحلف هم ذو زيد وذو موسى: فقد تحالفا على بقية الأخماس الثلاثة.
- (٤٧) تواترا: وضعوا أساس إتفاق بينهم، والكلمة من وثراي وضع أساس البناء الذي يقال له الوثر.
- (٤٨) ثري وثريا: كناية عن مدة حياة البشر على وجه الأرض.
- (٤٩) حد هجرتهم: أي حدوها.
- (٥٠) السرعة: هجرة في برط.
- (٥١) العروة: ما يقدم لأهل العرس من أقربائهم أو أصهارهم من غنم وخب وسمن حينما يحضرون للمشاركة في هذه المناسبة.
- (٥٢) المثار: أسباب الاثارة للخلاف.
- (٥٣) العمدة: الفعل العمد.
- (٥٤) الخاطية: فعل الخطأ، والمعنى أن عقوبة العمد أربعة أضعاف العقوبة التي يحكم بها في غير

الهجرة، وأما فعل الخطأ فالعقوبة فيه بمثلها.

(٥٥) لم أتمكن من قراءة ما في الفراغ في الأصل فأبقيته خالياً.

(٥٦) لم يظهر ما في الفراغ في الأصل فأبقيته خالياً.

(٥٧) يعوره؛ يلحق الضرر بأهله.

(٥٨) أينما زال: أين ما ذهب.

(٥٩) صوان: اسم فاعل من صان يصونه إذا وقاه وحفظه من فسخ القاعدة.

(٦٠) الجار: من يعيش في جوار القبائل.

(٦١) منتهاه: مرجعه.

(٦٢) الملام: لختصار الامام.

(٦٣) لم أتمكن من قراءة ما في الفراغ في الأصل فأبقيتها خالية.

(٦٤) لآل الأكوخ قواعد تهجير كثيرة من قبائل مُرهبة وغيرها، ولكنها ضاعت بعد خروج أكثرهم من هجرتهم (هجرة للملاحه) في مرهبة في فترات متقاربة ومتباعدة، وتفرقهم في معظم مدن اليمن، وقد بقيت بقية من قواعد التهجير عند بعض آل الأكوخ الساكنين في مرهبة، وبقيّة عند بعض آل الأكوخ الساكنين في جبل السوق من أنس، وبعد الإلحاح بمطالبتهم حصلت على وثيقتين أحدهما المذكورة هنا أمدني بها الأخّ المقدم محمد علي عبدالله الأكوخ، والآخرى لم أتمكن من قراءتها فلم أثبتها، وقد قدمها لي الأخّ عبدالله بن حسين الأكوخ الرهبي.

(٦٥) سوايحهم: جمع ساحة وهي منجم القبيلة.

(٦٦) العدال: تقديم ضمان، وغالباً ما يكون سلاحاً ليبرهن المقدم له على قبوله التحكيم ورضاه به.

(٦٧) ترزية: ضمان وعدال.

(٦٨) القرّاش: الدواب من خيل وبقال وحمير.

(٦٩) الفراغ للوجود هنا لم نتمكن من قراءة الكلمة للوجوده فيه في الأصل.

(٧٠) هو الامام الناصر الحسن بن علي بن داود. دعا الى نفسه بالامامة من هجر الأهنوم سنة ٩٨٤، وجرت بينه وبين القوات العثمانية حروب انتهت بأن سلم نفسه لسان باشا في نصف رمضان سنة ٩٩٣ ففناه مع بعض أعوانه الى تركيا وتوفي هنالك سنة ١٠٢٤ و قيل سنة ١٠٢٥.

(٧١) بني يعمر: بلدة عامرة في ناحية أفلح اليمن بالقرب من أفلح الشام من قضاء حجور وأعمال حجة.

(٧٢) الخط: البلاغ أو المرسوم.

(٧٣) أي أن هذا البلاغ أو التهجير هو تأكيد لما في أيديهم من بلاغات سابقة صادرة عن قبله من الأئمة بتهجير «بني يَمَرْ».

(٧٤) الواجبات هنا: هي الزكاة بأنواعها.

(٧٥) مواضعها: مصارفها الشرعية الواردة في القرآن الكريم.

(٧٦) المتار: جمع مَتَرَة.

(٧٧) أخبرني القاضي العلامة عبدالله بن عبدالوهاب الشماحي أن القبائل المجاورة لظفير لحجة كانت تدفع الزكاة إلى والده القاضي عبدالوهاب حينما سكن الظفير لنشر العلم في تلك الهجرة. وكان طلبة العلم يقصدونه إلى حيث يوجد، وكان يصرف من الزكاة على نفسه وعلى طلبة العلم الوافدين إليه، وما فاض عن حاجته وحاجتهم يصرفه على مصارف الزكاة الشرعية حتى تعين الإمام أحمد بن الإمام يحيى والياً على حجة سنة ١٣٣٩هـ فكان يأمر بلمتقال من يسلم الزكاة إلى القاضي عبد الوهاب الشماحي.

(٧٨) التلم: الشق فإذا كان في الجريب مثلاً مئة تلم فإن مجموع التلم العاشر عشرة أتلام، وعلى من يعطى له التلم العاشر أن يحصد زرعها لنفسه إن كان قادراً.

(٧٩) هجرة دَبَر: قرية خربة معروفة للمكان في وادي الفرولت من سنان جنوب صنعاء على مسافة نول وعشرين كيلو متراً منها، ولم يبق منها غير أطلالها ومسجدها، ويوجد في الجهة الشرقية منه بعض القبور، منها قبر الإمام الذُبَرِي رحمه الله.

(٨٠) الاسم الصحيح له إسحاق بن إبراهيم بن عباد الديري كما تقدم بهان ذلك.

(٨١) النسبة الصحيحة إلى مذهب الإمام الهادي يحيى بن الحسين هي المذهب الهادي، ولكنه يطلق عليه المذهب الزيدي تجوزاً لعلاقة قوية بينهما، فالهادوية تقول بقول الإمام زيد بن علي في تفضيل علي بن أبي طالب رضي الله عنه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ إلا أن الإمام زيداً كان يَجُوزُ إمامة المفضل، ولذلك فإنه تولى الخلفتين أباً بكر وعمر رضي الله عنهما، وسار على سنته علماء الزيدية الأولى، بينما علماء الزيدية المتأخرون لا يقولون بإمامة المفضل، لذلك فقد «لقب كثير منهم بالرافضة أو الجارودية لأن هؤلاء تناولوا الخلفاء الراشدين بالسب مع أن الإمام الهادي يحيى ابن الحسين أمر بجلد من سب الشيعين أباً بكر وعمر رضي الله عنهما كما روى ذلك القاضي أحمد بن سعيد الرِّيماني قاضي الإمام المنصور عبدالله بن حمزة، حكى هذا العلامة المؤرخ الكبير يحيى بن الحسين ابن الإمام القاسم في كتابه (المستطاب) قال: «وقد حكاه ابن الوزير في حاشية (الهداية)». مجموع بلدان اليمن وقبائلها ٣٧٦/١. كذلك فإن علماء الهادوية يرون رأي الإمام زيد في وجوب الخروج على أئمة الجور وراء إمام أعلن الجهاد، فقد خرج الإمام زيد بن علي بن الحسين ابن علي بن أبي طالب على هشام بن عبدالله فاستشهد سنة ١٢١هـ ثم خرج من بعده ابنه يحيى ابن زيد فاستشهد كذلك سنة ١٢٥هـ.

(٨٢) هذا هو أهم شرط يجب توفره في الإمام وهناك شروط أخرى مذكورة في باب السير من كتب فقه الزيدية وسيأتي ذكرها قريباً.

(٨٣) من شروط صحة صلاة الجمعة عند الهاديوية وجود امام شرعي فإذا لم يكن موجوداً فلا يلزم إقامتها وحضورها.

(٨٤) كان سكان صنعاء آنذاك خليطاً من أهل السنة والشافعية والزيدية.

(٨٥) شروط الامامة أربعة عشر شرطاً، سبعة خلقية وهي أن يكون عاقلاً بالغاً ذكراً حراً، وأن يكون علوياً فاطمياً، سليم الحواس وسليم الأطراف. وسبعة اكتسابية وهي أن يكون عالماً مجتهداً عدلاً سخياً بوضع الحقوق في مواضعها مديراً أكثر رأيه الاصابة مقداماً حيث تجوز السلامة، لم يتقدمه منجّاب.

(٨٦) دعا الى نفسه بالامامة سنة ١٢٩٥ وكانت ولادته سنة ١٢٤٥ ووفاته سنة ١٣٠٧.

(٨٧) مولده بذياب، وهاجر الى الامام المذكور في ذي الحجة سنة ١٢٩٧، وقد توفي في وادعة في شوال سنة ١٣٠١.

(٨٨) كانت في الأصل مكتوبة بالصاد الصدور.

(٨٩) لم يتمكن من قراءة الكلمات الساقطة هنا في الأصل لتاكلها فأبقينا محلها خالياً.

(٩٠) المعجم: عساكر الدولة العثمانية.

(٩١) للرد باليمن هنا جنوبيه، والشام شماله.

(٩٢) كانت في الأصل: وأعلموا أن الله سميع عليم.

(٩٣) أمدني بهذه الوثيقة الأخ القاضي حميد بن مطهر بن عبدالله العنسي حفيد القاضي عبدالله العنسي الذي كانت هذه الوثيقة موجهة إليه.

(٩٤) الظاهرة: البلاغ الذي يعلن في الأسواق، وقد تقدم شرحه.

(٩٥) خمر: بلدة مشهورة في بني حريم من حاشد، وهي مهجرة من حاشد.

(٩٦) هذا التاريخ هو تاريخ تولي هذا الامام للامامة.

(٩٧) روى المؤرخ أحمد بن محمد الشرنقي في كتابه «اللائحة المضيئة» نقلاً عن السيد صلاح بن الجلال فقال: «وكانت صنعاء وأعمالها كالخرقة الحمراء بين الآحذي، لها في كل سنة أو شهر سلطان غائب حتى ضعف أهلها، ثم انتجعوا الى كل حكع وتوالى عليها الخراب».

(٩٨) المنازل: جمع منزلة، وهي غرفة ملحقة بأحد المساجد لإقامة طالب العلم بها.

٩٩) منها جعله الأرض التي يمتد نفوذ حكمه إليها خراجية، وله رسالة أسماها «ارشاد السامع الى جوار نخذ مال الشوافع»

(١٠٠) البدر الطالع ٤٨١/١.

(١٠١) توفي سنة ١٣٠٧هـ.

(١٠٢) أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر ص ١٨.

(١٠٣) أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر ص ٧٦، ٧٧.

(١٠٤) توفي سنة ١٣٤١هـ.

(١٠٥) للإمام للنصور محمد بن يحيى حميد الدين المتوفى سنة ١٣٢٢ سجل مشهور في تدمير ونسف بيوت من كان يتعاون مع حكومة الدولة العثمانية في اليمن. وكان إذا ما عوتب على نسف البيوت بأن فيها أطفالاً ونساءً أجاب: بأن الصغار في الجنة والكبار في النار، كما أخبرني العلامة الزاهد حمود بن عباس المؤيد يروي ذلك عن والده الذي كان أحد من نصح هذا الإمام بعدم خراب البيوت.

(١٠٦) وطلعوا البيت من عرضه، أي تسلقوا البيت من أحد جوانبه الخارجية.

(١٠٧) المراد بالجهة: جهة وادي المر من بني جيش.

(١٠٨) الكفالات، جمع كفالة، وهي التعمد بالحماية.

(١٠٩) العقال، جمع عاقل، وهو زعيم القرية.

(١١٠) ومن هذه القرى قرية ذي اشرق في وادي نخلان شمال الجند بنحو عشرين كيلو متراً تقديراً، فقد ذهب إليها عدد من علماء الشافعية من زبيد وغيرها الا أنهم سرعان ما اختلفوا مع فقهاء ذي اشرق لأن هؤلاء شافعية الفروع حنابلة الأصول لا يتأولون للمتشابه بينما كان علماء زبيد وفقلاها شافعية الفروع أشعرية الأصول. ثم تحول علماء الشافعية في اليمن الى أشعرية الأصول كما سيأتي بهان ذلك.

(١١١) اشتهر أمره سنة ٥٣١ وقد بايعه أصحابه ببعثتين الأولى سنة ٥٣٨، ولم يكتب له النجاح فيها، ثم بايعوه مرة أخرى سنة ٥٤٦، وللمزيد من معرفة أحواله. يراجع الفصل الخاص الذي كتبه عنه من ص ٢٢٩-٢٣٧ وكذلك قرة العيون للديبع من ص ٣٥٩-٣٧٢ وكذلك طرازاعلام الزمن للخزرجي.

(١١٢) ص ٣٣٦ وبلوغ المرام ١٧، وبهجة الزمن ٧١.

(١١٣) الذنبتين: قرية عامرة وتقع في الغرب الشمالي من الجند وكانت من معاقل العلم وذو عراكش: قرية عامرة وتقع بالقرب من الذنبتين.

(١١٤) سنائي ترجمته.

(١١٥) تُفر عدن ١٢٧/٢ مرة الجنان ٣٩٠/٣ في حوادث سنة ٥٦٩ طراز أعلام الزمن، المسجد للسبوك، قرّة العيون ٣٥٩-٣٧٣.

(١١٦) للخلافة، بلدة خربة كانت بجوار الشفاعة في الجنوب الغربي من حجة.

(١١٧) التفكير بالإلزام هو أن تلزم غيرك على ما تقول به مالا يقول به، كما في تاريخ آل الوزير.

(١١٨) صفة بلاد اليمن ٨٠/١، ٨١.

(١١٩) السلوك، طراز أعلام الزمن، العقود اللؤلؤية ١١٩/١، بغية الوعاة ٦٠٤/١.

(١٢٠) حققه الدكتور أحمد بكير، ونشره في مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل سنة ١٩٦٤.

(١٢١) نشره الأستاذ فؤاد سيد سنة ١٣٧٧ (١٩٥٧) بتحقيقه وتعليقه.

(١٢٢) لقب الغيثي نسبة إلى الشيخ أبي الغيث بن جميل المتوفى سنة ٦٥١ في بيت عطا من وادي سُرْد في تهامة، وكان من كبار رجال الصوفية ومن سلك طريقه من مريديه فانه يضيف إلى لقبه لقب الغيثي انتساباً إليه في الطريقة.

(١٢٣) احتوى هذا الكتاب على ما يقرب من خمسين وأربع مئة هجرة ومعقل علم، ويقدر أن يصدر في خمس مجلدات وربما أكثر من ذلك.

(١٢٤) توفي سنة ٣٠٣هـ.

(١٢٥) توفي سنة ٣٠٢هـ.

(١٢٦) انتشر هذا المذهب أكثر ما انتشر في عهد الامام احمد بن سليمان المتوفى سنة ٥٦٦، وفي عهد الامام عبدالله بن حمزة المتوفى سنة ٦١٤، وفي عصر الامام صلاح الدين محمد بن علي المتوفى سنة ٩٦٥، وفي عهد الامام المتوكل اسماعيل بن القاسم المتوفى سنة ١٠٨٧.

(١٢٧) ص ٨٨.

(١٢٨) ص (٤).

(١٢٩) طبقات فقهاء اليمن ١٧٩.

(١٣٠) يقصد باليمن هنا اليمن الأسفل، وهذا معروف في اليمن فهم يقولون: فلان سافر إلى اليمن، ويعنون به اليمن الأسفل الذي يبدأ من جبل سمارة، وهو بداية مخلاف جعفر.

(١٣٣) ج ٢ / م ٨٢.

(١٣١) ج ٨٢٣.

(١٣٢) المذهب الإباضي منتشر في عُمان، وهو المذهب الرسمي لسلطانها، ويوجد له اتباع في الجزائر وليبيا.

مراجع البحث:

- أئمة اليمن في القرن الرابع عشر
إنباء الزمن في تاريخ اليمن
البدر الطالع لمحسن من بعد
القرن السابع
بلوغ المرام في شرح مسك
الختام في من تولى ملك
اليمن من ملك وامام
بهجة الزمن في تاريخ اليمن
- تاريخ آل الوزير المسمى «الفضائل»
تاريخ ثغر عدن
تاريخ صنعاء
- تاريخ اليمن «المسمى» المفيد في
أخبار صنعاء وزبيد
التقصير في جيد زمن علامة
الأقاليم والأمصاير
التمييز بين الاسلام والمطرفية
الطغام
رحلة ابن بطوطة
السلوك في طبقات العلماء
والملوك
صفة بلاد اليمن المسمى «تاريخ
المستبصر»
طبقات الزيدية
طبقات الزيدية الصغرى
- محمد بن محمد زيارة المتوفى سنة ١٣٨٠.
يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد المتوفى سنة ١١٠٠.
شيخ الاسلام محمد بن علي الشوكاتي المتوفى ١٢٥٠.
حسين بن أحمد العرشي المتوفى سنة ١٣٢٩ تحقيق
وتعليق الأب انستاس الكرمل.
عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني المتوفى سنة ٧٤٣
تحقيق مصطفى حجازي.
أحمد بن عبدالله الوزير المتوفى سنة ٩٨٥.
عبدالله الطيب بن عبدالله بن أحمد بامخرمة بتحقيق
المستشرق السويدي أوسكار لوفغرين طبع بمطبعة
بريل سنة ١٩٣٦.
أحمد بن عبدالله الرازي المتوفى سنة ٥٠٠ تقريباً
تحقيق وتعليق الدكتور حسين عبدالله العمري
والدكتور سهيل زكار.
تحقيق وتعليق القاضي محمد بن علي الآكوع.
محمد بن حسن الشجني المتوفى سنة ١٢٨٦.
عبدالله بن زيد للعنسي المتوفى سنة ٦٦٧.
دار التراث بيروت.
محمد بن يوسف الجندي المتوفى سنة ٧٣٣ أو فيها.
يوسف بن يعقوب المعروف بابن المجاور المتوفى
سنة ٦٩٠ تحقيق أوسكار لوفغرين.
مسلم بن محمد اللحجي المتوفى سنة ٥٣٠.
يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد المتوفى

سنة ١١٠٠	(المستطاب)
لعمر بن علي بن سمره تحقيق الاستاذ فؤاد سيد	طبقات فقهاء اليمن
علي بن حسن الخزرجي المتوفى سنة ٨١٢ .	طراز أعلام الزمن في ذكر
	علماء اليمن .
علي بن حسن الخزرجي المتوفى سنة ٨١٢ .	العسجد المسبوك والجوهر
	المحكوك في طبقات العلماء
	والملوك
علي بن حسن الخزرجي المتوفى سنة ٨١٢ .	العقود الولوية في تاريخ الدولة
	الرسولية
عبدالرحمن بن علي الديبع المتوفى سنة ٩٤٣ بتحقيق	قرة العيون بأخبار اليمن الميمون
وتعليق القاضي محمد بن علي الآكوع الحوالي .	
أحمد بن محمد الشرقي المتوفى سنة ١٠٥٥ .	اللائله المضئنة للقطعة من
	اللاواق النذية في أخبار أئمة
	الزيدية
محمد بن أحمد الحجري المتوفى سنة ١٣٨٠ .	مجموع بلدان اليمن وقبائلها
بتحقيق وتعليق اسماعيل بن علي الآكوع	
عبدالله بن أسعد اليافعي المتوفى سنة ٨٦٨ مطبعة	مرآة الجنان وعبرة اليقظان في
دائرة المعارف النظامية سنة ١٣٢٩ حيدر اباد الدكن	معرفة ما يعتبر من حوادث
	الزمان
أحمد بن صالح بن أبي الرجال المتوفى سنة ١٠٩٢ .	مطلع البدور ومجمع البحور
عبدالله بن أحمد بن خرداذبة المتوفى سنة ٢٨٠ .	المسالك والممالك
يحيى بن محمد المقرائي المتوفى سنة ٩٩٠ .	مكنون السر في تحرير نحارير
	علماء السر
حسن بن عبدالرحمن الكوكباني المتوفى سنة ١٢٦٥ .	الواهب السنية والفواكه الجنية
	من أغصان الشجرة المهدية
	المتوكلية
محمد بن محمد زبارة اختصره عبدالله بن عبدالكريم	نزهة النظر في تراجم علماء
الجرافي وأضاف اليه تراجم أخرى	القرن الرابع عشر
اسماعيل بن علي الآكوع	نشوان بن سعيد الحميري
منشورات دار الكتاب الجديد - بيروت لبنان .	والصراع الفكري والمذهبي
	والسياسي في عصره

المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية
مؤسسة آل البيت

العنوان البريدي: ص. ب (٩٥٠٣٦١) عمان - الأردن

العنوان البرقي: آل البيت - عمان

الفاكس: 22363 Albeit Jo. Amman - Jordan

الهاتف: ٨١٥٤٧٤ - ٨١٥٤٧١

منشورات

المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية

رقم (١٠٠)

ربيع الأول ١٤٠٨هـ

تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٧م

رقم الايداع
لدى مديرية المكتبات والوثائق الوطنية
(١٩٨٧/٤/١٧١)

